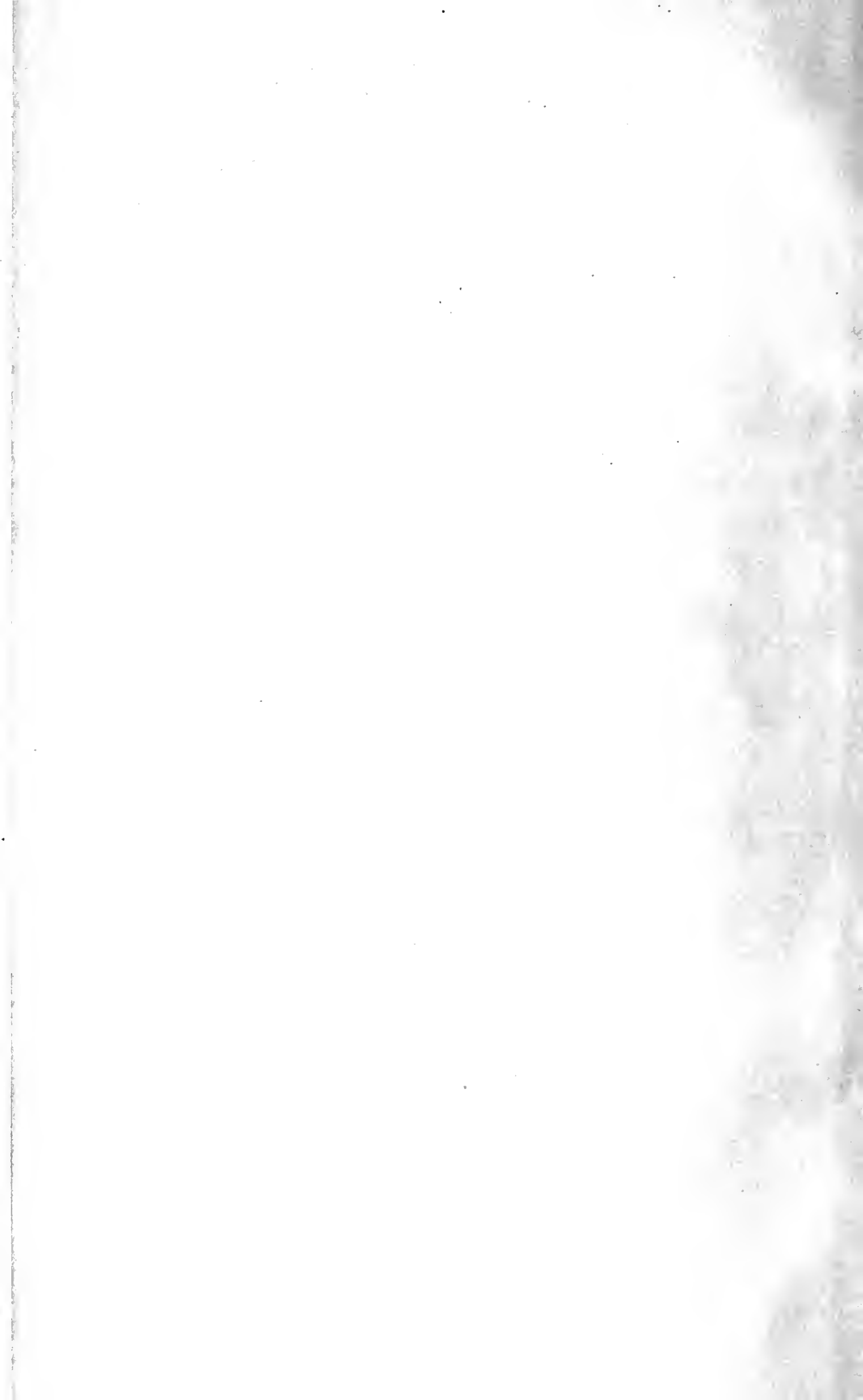






DIE ERFREUUNG DER GEISTER

VON

'OMAR BEN-SULEIMÂN

TÜRKISCH UND DEUTSCH

mit Anmerkungen herausgegeben

von

Dr. **Ludolf Krehl**,
ordentlichem Mitgliede der deutschen morgenländischen Gesellschaft.

Leipzig,
bei Friedrich Christian Wilhelm Vogel.
1848.

Vorwort.

Die Mystik des muʿhammedanischen Orientes ist in den letzten Jahren nur selten der Gegenstand für Arbeiten deutscher Orientalisten gewesen. Dieser Umstand verbunden mit dem Interesse, welches diese eigenthümlichste Entwickelung des orientalischen Geistes in Anspruch zu nehmen ohne Zweifel berechtigt ist, rechtfertigt, wie ich hoffe, die Herausgabe einer türkischen Abhandlung, welche gedrängt aber klar die Hauptlehren eines der wichtigsten mystischen Systeme, des sûfischen, zusammenstellt und darlegt.

Der reiche Geist des Orientes hat sich unstreitig mit am fruchtbarsten und vollkommensten in der Poesie und religiösen Speculation entwickelt, daher auch seine Litteratur auf diesen zwei Gebieten sehr bedeutend ist. Freilich ist die Speculation des Ostens eine andere, als die des Westens: während in dieser der denkende Verstand operirt, waltet in jener das überschwengliche Gefühl mit seinen bilderreichen Phantasieen und vereinigt sich auf das engste mit der Poesie, in deren Form die Speculation hier auftritt. Beide, Poesie und Speculation, sind die Elemente, aus denen die

Mystik überhaupt, aber insbesondere die des Orientes besteht, daher in ihr sich der Geist desselben am deutlichsten zeigt.

Wie sich nun alle Mystik an eine geoffenbarte Religion anschliesst und deren Glaubensinhalt speculativ verarbeitet, so hat sich auch die Mystik des westlicheren Orientes nach dem Auftreten Muʿhammed's an den Islâm angelehnt und sich seitdem in den verschiedenen Systemen freilich mehr oder weniger orthodox zu demselben bekannt. Eines dieser Systeme legt der Verfasser in seiner Abhandlung hier dar und sucht dasselbe, so viel er kann, aus dem Qur'ân und der heiligen Tradition zu unterstützen, indem er die bezüglichen Aussprüche beider mit möglichster Gewissenhaftigkeit anführt. In formeller Hinsicht schliesst sich seine Darstellung z. B. der Psychologie ziemlich genau an das im Orient weit verbreitete System des Aristoteles an, wie ich dies in den Anmerkungen auch nachzuweisen versucht habe. — Jene Gründlichkeit in Benutzung der dicta probantia des Qur'ân und der Tradition kann vielleicht der Schrift in den Augen der Kenner einigen Werth verleihen.

Dieselbe ist aus einer Neschi-Handschrift der hiesigen Stadtbibliothek*) entlehnt. Ich habe sie hinsichtlich der Orthographie ganz so abdrucken lassen, wie ich sie in der Handschrift vorfand. Freilich ist diese Orthographie oft auffallend und etwas grob aufgetragen; ich wollte dies aber nicht ändern, weil die Türken selbst in ihren Drucken durchaus keinen festen orthographischen Regeln folgen; und so lange diese, sei es bei uns, oder bei den Türken noch nicht

*) No. CCXXX. vgl. Fleischer in Naumanni Catalogus Codd. Manuscr. Bibl. Sen. Lips. S. 495.

aufgestellt sind und wir also keinen sicheren Maassstab haben, nach welchem wir uns richten können, ist es immer das gerathenste, sich der Autorität der Handschriften zu fügen. Dass aber wirkliche Fehler in arabischen Wörtern hier verbessert sind, ist natürlich.

Bei der Uebersetzung habe ich mich möglichst genau an den Text gehalten und ihn treu wieder zu geben versucht. In wie weit mir dieser Versuch gelungen ist, darüber zu urtheilen steht mir nicht zu. Aber ich darf wenigstens die Leser um Nachsicht bitten, indem ich sie auf die Schwierigkeiten hinweise, welche man wegen des eigenthümlichen Geistes der türkischen Sprache bei einer Uebersetzung aus dieser in die deutsche überwinden muss, wenn man gegen beide nicht verstossen will. Hat doch ein so gründlicher Kenner des Türkischen und ein in der Form so gewandter Uebersetzer wie Herr Dr. Rosen in Constantinopel (in der Vorrede zu seiner Uebersetzung des Buches des Sudan) dasselbe gestanden. Bei einer zweiten Durchsicht meiner Uebersetzung habe ich einige wesentliche Berichtigungen nothwendig gefunden, welche in den Anmerkungen mit angeführt sind. Ich erlaube mir, die Leser hier auf dieselben zu verweisen und die fehlerhaften Stellen der Uebersetzung hier zu nennen; vgl. S. 5, Z. 21 ff. S. 18, Z. 15. S. 32, Z. 31. S. 35, Z. 30 ff. S. 37, Z. 5 und 8.

Was die Anmerkungen anbetrifft, so hätte ich gewünscht, vollständiger und ausführlicher sein zu können. Ich musste mich aber dabei auf das Allernothwendigste beschränken, um den Raum nicht zu sehr zu erweitern. Ich hätte sehr gerne Belegstellen aus sûfischen Dichtern, so weit mir solche

zu Gebote standen, beigefügt und die einzelnen Lehren ihrem inneren Wesen nach weiter entwickelt und ihren Zusammenhang mit der qur'ânischen Theologie deutlicher nachgewiesen. Ich muss dies für eine andere Zeit aufsparen. Es ist dieser Nachweis ein Zweig der mu'hammedanischen Dogmengeschichte und Dogmatik, deren Studium durch die ausgezeichneten Hülfsmittel zur Exegese des Qur'ân jetzt wesentlich gefördert, deren Behandlung aber auch zur vollkommenen Erkenntniss des Mu'hammedanismus und seiner religiösen Sekten von Tag zu Tag wünschenswerther wird.

Ich freue mich, diese Gelegenheit benutzen zu können, meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Prof. Dr. Fleischer, hiermit öffentlich meinen innigsten Dank auszusprechen für die vielfachen Beweise seiner Güte, für die wohlwollende Aufmunterung, durch welche er mich zur Herausgabe dieser Schrift ermuthigt, und den immer helfenden Beistand, mit welchem er mich wie in meinen orientalischen Studien überhaupt, so auch bei dieser Arbeit unterstützt hat.

Leipzig, d. 9. Mai 1848.

L. Krehl.

Erfreuung der Geister.

Im Namen Gottes des Allerbarmenden.

Lob sei Gott, der uns geschaffen zur Erkenntniss seines Wesens durch die Zeichen und uns geadelt hat zur Anschauung seiner Thaten und Eigenschaften in den deutlichen Spuren und offenbaren Werken: und Gebet und Gruss über den Herrn der Geschöpfe und den Auserwählten unter den Wesen, Mu'hammed, den Urheber der Wunder, und über sein Haus und seine Gefährten zum Tage, da versammelt werden die Creaturen.

Gebet und Gruss sei dir, o Menschenruhm,
Und deinem Hause tausendfach gebracht.

Obgleich dieser schwache Sterbliche und elende Gebrechliche, welcher sich in das Versteck der Einsiedler zurückgezogen und in dem Zufluchtsort der Grossen verborgen, nämlich 'Omar der Sohn des Suleimân (denen beiden Gott gnädig vergeben möge), die Unzulänglichkeit seiner Vollkommenheit bekennt und mit Schwäche und Gebrechlichkeit behaftet und ein Buch zu verfassen zu ohnmächtig und es zu schreiben zu schwach ist und sich mit sorgenfreiem Herzen in die Einsamkeit zurückgezogen hat, so haben doch Einige von denen, welche den Weg Gottes suchen und auf dem Pfade des Auserwählten wandeln, nämlich von den treu befreundeten Derwischen diesen armen am Herzen Verwundeten

inständig gebeten, dass er, um die Genossen der Wanderung zu ermuntern, eine Sammlung über die Wissenschaft des Sûfismus zusammenstelle und um ihren Nutzen allgemeiner zu machen in türkischer Sprache schreibe. Darum habe ich ernstlich daran gedacht, diese Sammlung zu veranstalten, indem ich die guten Geister der Propheten und Gesandten und die Geister der zum Ziele Gelangten und mit Gott Vereinten, vorzüglich unseres ehrwürdigen Meisters Sheich Shuǵâ'-el-dîn und Mewlânâ Rûmî Sheich 'Alâ-el-dîn bis zum Gesandten des Herrn der Geschöpfe (möge Gott der Erhabene ihre Geister mit seinem Hülfe bringenden Hauche erfüllen) um Hülfe anflehte.

Obgleich nun in der Wissenschaft des Sûfismus die Erreichung der Vollkommenheit eine unmögliche Sache und eine reine Einbildung ist, so habe ich doch, gemäss dem Spruche:

Was man nicht ganz kann erreichen,
Von dem soll man nicht ganz weichen;

geschrieben und in dem Maasse als der schwache Geist seine Pflicht und die stumpfe Zunge ihre Schuldigkeit gethan hat, von den erhabenen Aussprüchen der (zu Gott) wandernden Sheiche und den herrlichen Worten der frommen Altvordern segensreich unterstützt die Kenntnisse nicht vorenthalten. So ist nun zu hoffen, dass, wenn dies Buch vor Fehlern und Irrthümern bewahrt und vor Nachlässigkeit und Niedrigkeit gewahrt und glücklich beendigt ist, die des Forschens Beflissenen zufrieden und am Ende wohlgesinnt dies kleine und geringe Besitzthum loben und sich darüber freuen.

Diese feine Sammlung und diese edle Schrift besteht nun aus einer Vorrede und zwei Theilen.

Die Vorrede behandelt einige wissenswerthe Gegenstände; der erste Theil die Kenntniss von dem menschlichen Wesen; dieser umfasst drei Abschnitte, deren erster von der Kenntniss der menschlichen Seele und den verschiedenen Meinungen darüber, deren zweiter von dem

menschlichen Herzen und dem Ursprunge der Einsiedler und deren dritter von dem menschlichen Geiste und einigen geistigen Dingen handelt.

Der zweite Theil enthält die Lehre über die Kenntniss des Wesens der Gottheit und umfasst drei Abschnitte, erstens über die Einheit der Handlungen Gottes; zweitens über die Einheit der Eigenschaften Gottes; drittens über die Einheit des Wesens Gottes des Hochgelobten und Erhabenen.

Dem auf diese Weise geordneten Buche ist der mit dem Inhalt übereinstimmende Titel Nuzhat-el-arwâ'h („Erfreuung der Geister") gegeben worden.

Aber Gott ist der Hülfespendende und der Herr der Huldgabe und in seiner Hand sind die Zügel der Bewahrheitung.

Doch auf! ich will nun zum Entschlusse schreiten, vertrauend auf den Angebeteten, den Ewigen in Ewigkeiten, und setzen meinen Fuss in die Fusstapfen des Gehorchenden, wenn auch der Hinkende nicht erreicht die Eile des Rennenden.

Vorrede.

Bevor der beabsichtigte Gegenstand selbst behandelt wird, soll noch Einiges auseinander gesetzt werden.

Wisse nun, dass es für den auf Gottes Wege Wandernden zuerst nothwendig ist, dass er sich durch Aufrichtigkeit im Wesen und durch vollkommenen vom Bösen reinen Glauben reinige, dem Befehle der Herrlichkeit Gottes, des Erhabenen gehorche und nachdem er der Herrlichkeit des Gesandten des Ruhmeswürdigen (den Gott segnen und bewahren möge) gefolgt ist, um dieses Folgeleisten vollkommen zu machen, gemäss dem Spruche „zuerst der Wegweiser und „dann der Weg" sich einem vollkommenen Sheich und einem im Handeln nachahmungswerthen, edlen und fein ge-

bildeten Genossen überlasse und ihm seinen Willen hingebe, damit er am jüngsten Tage mit diesem vereinigt werde, denn „die, welche Gott und dem Gesandten gehorchen, werden mit denen zusammen sein, denen Gott mehr Wohlthaten zuertheilen wird als den Propheten und Wahrhaftigen und Zeugen und Frommen und er wird diese reichlich segnen“ *) d. h. der, welcher dem Befehle Gottes des Erhabenen gehorcht und seinem Gesandten folgt, wird am jüngsten Tage mit den Dienern Gottes vereinigt werden, welchen Gott der Erhabene den Glauben und den Genuss der Einung als Huldgabe geschenkt hat, nämlich mit den Propheten und den Wahrhaftigen und den Märtyrern und den Frommen; dieses sind die guten Genossen der erwähnten Diener (Gottes). (Gott! schenke uns die Vereinigung mit denselben!) Die specielle Erklärung dieser Worte ist die, dass Gott dem Erhabenen Gehorsam und seinem Gesandten Folge zu leisten eine Pflicht und nöthig ist, denn Gott der Erhabene befiehlt: „o ihr, die ihr glaubet, gehorchet Gott und seinem Gesandten und wendet euch nicht ab von ihm während ihr höret“ **) d. h. ihr Knechte (Gottes) die ihr zum Glauben gekommen seid, gehorchet Gott und seinem Gesandten, und fliehet vor jenem Gesandten nicht; ihr wisset, dass dies nöthig ist, da ihr die Ermahnungen des Qur'ân gehört habt, weil es an verschiedenen Stellen Qur'ânverse giebt, welche über die Pflicht dem Gesandten (den Gott segnen und bewahren möge) zu folgen handeln.

Einem vollkommenen Sheich aber, der äusserlich und innerlich wohl ausgerüstet ist, zu folgen ist aus dem Grunde nöthig, weil die Herrlichkeit des Geliebten Gottes, Mu'hammed des Auserwählten (den Gott segnen und bewah-

---

*) Sur. 4, 71.

**) Sur. 8, 20.

ren möge) sagt: „die Weisen sind die Erben der Propheten" und dann: „die Weisen meines Volkes sind wie die Propheten der Söhne Israels". Ferner sagt die Herrlichkeit des erhabenen Imâm Abû ʿHâmid Muʿhammed Ghazâlî von dem Ruhme der Welt (d. G. s. u. b. m.) erzählend, dass er, über den der Gruss sei, gesagt habe: „der Sheich ist in seinem Kreise, wie der Prophet in seinem Volke."

Der Umstand nun, dass der Ruhm der Menschen (den Gott segnen und bewahren möge) den Weisen einen so hohen Rang beigelegt hat, beweist, dass es eins ist, ob man den weisen Sheichen oder der Herrlichkeit des Gesandten folgt. Ausdrücklich sagt der Gesandte des Ruhmeswürdigen: „meine Genossen sind wie die Sterne, welchem von ihnen ihr folget, von dem werdet ihr geleitet," d. h. meine Genossen (die Gnade Gottes sei über sie alle) sind wie die Sterne: wenn die, welche in Finsterniss und im Meere von ihrem Wege abgekommen sind und unversehens sich verirrt haben, sich von jenen Sternen leiten lassen, so kommen sie zum Ziele: wenn ihr einem von diesem Sternen nachgeht, so findet ihr Leitung und werdet befreit von der Furcht vor dem Irrthum.

Da es nun ein Erforderniss der Leitung ist, den grössten der Genossen nachzufolgen und da die grossen Sheiche mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit ein Wort nach dem andern von den Genossen des Propheten entnehmen und was erlaubt gewesen bestätigt und festgehalten wird, so ist es wenn man die Mittelglieder gleich hoch stellt eins, ob man diesen oder den Genossen des Propheten Folge leistet. Dies zu leugnen ist nur Stolz.

Der Herr der zum Ziele Gelangenden und die Stütze der Führer, die Herlichkeit des Sheich Shihâb-el-dîn (dessen Geheimniss geheiligt sei) sagt in dem Buche 'Awârif: „es wird von Abû Jezîd erzählt, dass er gesagt habe: „wer keinen Lehrer hat, der ihn belehrt, dessen Imâm ist „der Satan" (vor dessen Trug ich fliehe.). Ferner erzählt

der Meister Abû-'l-qâsim El-Qusheirî, „dass sein eigner „Lehrer Abû 'Alî Daqqâq gesagt habe: wenn ein Baum „aufkeimt, ohne dass ein Gärtner ihn gepflanzt, so wächst er „nicht; wenn er aber wächst, so bringt er keine Frucht, „wenn er Frucht bringt, so ist diese ohne Nahrung und Ge-„schmack; so ist nun der Lernende ohne Lehrer diesem „darin gleich, dass er nicht wächst.“ — Demnach musst du o Gottespilger, der du das absolute Wesen zu erfassen strebst, Eifer und Mühe anwendend, mit dem Gesetze ausgerüstet und mit Frömmigkeit gewaffnet dich an den Saum eines vollkommenen Mannes hängen und dem Willen des Meisters willigen Gehorsam leisten. Auf diese Weise gelangt der Schüler in kurzer Zeit zum Ziele, denn „wer sich hängt an den Zipfel der Vordern erreicht sein Ziel“.

Ein freier Sklave ist wer nur aus freiem Willen dient,
Und glücklich wer zum Wegesstaub des Glücklichen sich macht.
Wer unterwürfig dem Befehl gehorcht mit Freudigkeit,
Den führet seines Strebens Glück einst zur Vollkommenheit.

Wenn du nun einen siehest, der die Gesetzeswissenschaften wohl kennt und mit lauterer Kenntniss wohl verwahrt ist, und ihm ruhig Glauben schenkest, so hast du insofern Nutzen, als du, wenn er auch verschlagen und untauglich ist, doch keinen Schaden erleidest. Wenn du dich aber demselben hingeben willst, so ist ein's zu beachten, dass dies nicht geschehen darf, ehe du weisst, dass er vollkommen und vollständig gebildet ist; sonst möchte er den Keim der Empfänlichkeit verderben und dann ist eine Verbesserung nicht leicht.

Nun muss man in dem Abschnitte über das Folgeleisten die für ein unvernünftiges Wesen unmögliche Erkenntniss des Wahren, wie man die Erkenntniss des Wesens und der Eigenschaften Gottes nennt, mit behandeln, denn der Endzweck des menschlichen Daseins ist dieser: wie vom Propheten Dâvid (über den der Gruss sei) erzählt wird, dass er also Gott gefragt: „wozu hast du die Schöpfung ge-

schaffen? Gott der Erhabene antwortete: „Ich war ein verborgener Schatz und ich wollte erkannt werden, so habe ich die Schöpfung erschaffen, auf dass ich erkannt würde.“ Der Sinn hiervon ist, dass die Erkenntniss des Wahren bei Niemand anderem als dem Menschen sich findet, weil wenn auch die Engel und Dämonen hinsichtlich der Anbetung Gottes dem Menschen gleich stehen, doch aber der Mensch darin vor allen Wesen ausgezeichnet ist, dass der Glaube die Erkenntniss Gottes mit sich bringt. „Siehe wir haben den Glauben dem Himmel, der Erde und den Bergen auferlegt, aber sie haben sich geweigert ihn zu tragen und sich davor gefürchtet, doch der Mensch hat ihn getragen“. *) So gelanget nun ihr, die ihr wie Chidhr für das Liebesfeuer in der Leber brennt, zur Quelle des Lebenswassers der Erkenntniss Gottes, denn es heisst: „und wer todt ist, den haben wir zum Leben gebracht“. **)

Demnach wisse und sei fest überzeugt, dass das Wesen Gottes des Erhabenen zu erkennen, eine Pflicht wie die übrigen Pflichten ist, denn es heisst „und nicht habe ich die Dämonen und die Menschen erschaffen, als nur dazu, dass sie mir dienen“ †) d. h. mich erkennen. Indem man nun Gott dem Erhabenen dient, muss man durch das Wissen auch das Ziel der gewissen Erkenntniss erreichen, denn der Endzweck des Gottesdienstes ist der: „und diene deinem Herrn, bis zu dir kommt die sichere Erkenntniss“ ††). So soll man also nicht sagen: zu mir ist die sichere Erkenntniss gekommen, zu was soll ich beten? Denn die specielle Erklärung jenes Qur'ânverses ist die: diene Gott mit der Schwere der Pflichtleistung: in der That ist die Pflichtleistung eine Mühe, welche der

---

*) Sur. 33, 72. **) Sur. 6, 122.
†) Sur. 51, 56. ††) Sur. 15, 99.

Wunsch der Seele nicht ist. Derselbe Sinn findet sich in der Tradition des Propheten (über welchen der Gruss sei): „wer handelt nach dem was er weiss, den macht Gott zum Erben der Kenntniss dessen was er nicht weiss". „Vertrauet auf Gott und er wird Euch belehren" *). Und ferner sagt der Prophet (über welchen der Gruss sei): „erlernet das Gewisse und fürwahr ich lerne mit Euch" d. h. wenn deine Sache Frömmigkeit ist, so ist Gottes Sache das Belehren. Dieser erhabene Qur'ânvers hat den Sinn, dass Gott denjenigen, welcher ihm dient und mit Einsicht handelt und fromm ist, belehrt hat. Ferner heisst es: „der Glaube ist nackt und sein Kleid ist die Frömmigkeit und sein Schmuck die Schaam und seine Frucht das Wissen". So ist also der Zweck des eben erwähnten Wissens, welches die Frucht des Handelns und Glaubens ist, die gewisse Kenntniss von dem Wesen und der Eigenschaft Gottes des Erhabenen. Wenn es sich nun so verhält und da es eine Pflicht ist, die Kenntniss der erwähnten Dinge sich anzueignen, so ist es noch weit mehr Pflicht, von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes des Erhabenen sich eine gewisse Kenntniss zu verschaffen, was ja der erhabene Sinn der Worte: „erlernet die gewisse Kenntniss und siehe ich lerne mit Euch" zeigt.

Hieraus ist nun deutlich, dass dem, welcher Gott sucht und zu dem absoluten Wesen wandelt, ewige Macht und unvergängliches Glück zu Theil wird, wenn er von dem Wesen des Schöpfers, dessen Andenken erhaben ist, und von seinen Eigenschaften d. h. von seinen schönen Eigenschaften und von seinen erhabenen Beinamen und den daraus entspringenden Werken und Handlung sich eine gewisse und sichere Kenntniss verschafft.

Der Weg zu dieser Erkenntniss nun ist ein zweifacher. Den einen schlagen die Leute der Speculation und der Be-

---

*) Sur. 2, 282.

weisführung ein, denn diese gelangen auf dem Wege des Nachdenkens und des Beweises zum Ziele; den andern betreten die Anhänger der Askese und des Selbstkampfes, denn diese erreichen ihr Ziel durch Askese und Selbstkampf.

Die welche auf dem Wege der Beweisführung erkennen sind die Leute der äusseren Erkenntniss. Sie sagen: „ich sehe kein Ding ohne nachher auch Gott zu sehen" d. h. sie behaupten, wir haben zuerst das Geschaffene und dann Gott gesehen; sie sehen also von der Wirkung auf die Ursache und erkennen durch Negation des Göttlichen und relative Affirmation, dass Gott der Erhabene weder Körper, noch ein Körperliches, noch Materie, noch ein Accidens, sondern lebendig und ewig ist.

Die aber durch Askese und Selbstkampf zum Wissen gelangen, sind die Leute der Offenbarung und der geistigen Anschauung; auch diese behaupten, dass Gott ein Wesen ist, durch welches die Existenz der ganzen Welt besteht, durch welches sie erhalten wird, das ganz im Raume und in den Herzen ist. Sie sagen auch: „ich sehe nichts ohne vorher Gott zu sehen" d. h. zuerst haben wir Gott den Erhabenen gesehen und dann das Geschaffene.

Nun soll also dieser Arme und an Unzulänglichkeit Reiche, der mit dem erhabenen Systeme der Ekstatiker und Contemplativen übereinstimmt und sich denen, welche das rationelle Denken zulassen, anschliesst, die ersehnten und wünschenswerthen Lehren über die Erkenntniss Gottes und die Eigenschaften des Absoluten verkünden, damit sie für das Gedächtniss leicht und den Verstand zugänglich seien, denn es heisst: „rede zu den Menschen nach dem Maasse ihres Verstandes".

So sei es nun bekannt, dass, da die Erkenntniss der Seele die Erkenntniss Gottes einschliesst, gesagt worden ist: „wer seine Seele erkennt, hat dadurch auch seinen Herrn erkannt". Ehe man also die Seele des Menschen

nicht kennt, erlangt man ohne Zweifel auch die Erkenntniss Gottes nicht. Demgemäss also beruht die Erkenntniss Gottes auf der Erkenntniss der Seele, und aus diesem Grunde ist die (Lehre von der) Erkenntniss der Seele vorangestellt worden. So werde denn nun von Neuem die Behandlung der beabsichtigten Gegenstände begonnen, wenn Gott der Erhabene will.

Erster Theil.

Ueber die Erkenntniss des Wesens des Menschen.

Was man nun „Mensch" genannt hat, o Pilger, ist eine feine Materie, welche deswegen eine unvergängliche Existenz hat, weil sie ein Bild und Schauplatz Gottes des Erhabenen d. h. ein Offenbarungsort der Geheimnisse und eine Nische der Lichter der Gottheit ist. Wäre nun folglich der Mensch nicht mit so vielen Organen, wie die Seele, das Herz und der Geist es sind, für das Erscheinen des Lichtes der Herrlichkeit Gottes des Erhabenen ausgerüstet, wie sollte dann das Licht Gottes des Erhabenen aufgehen? So ist also der Mensch mit so vielen Organen für das Erscheinen des Alllichtes unumgänglich nöthig, damit es erscheinen könne, denn es heisst im Qur'ân:

„Gott ist das Licht des Himmels und der „Erde. Das Bild seines Lichtes ist wie eine Ni„sche, in welcher eine Leuchte und die Leuchte „in einem Glase ist. Das Glas ist wie ein strahl„ender Stern. Es wird erleuchtet von einem geseg„neten Baume einem Olivenölbaume, der nicht „im Osten und nicht im Westen ist, dessen Oel „beinahe leuchtet, ohne dass es das Feuer berührt, „dessen Licht über (alles) Licht ist" u. s. w. *).

---

*) Sur. 24, 35.

Aus diesem erhabenen Verse geht hervor, dass er den Körper des menschlichen Individuums zur Nische und sein Herz zum Glase und sein Inneres zur Leuchte und sein Innerstes zum Dochte, seinen Geist aber zum Oel gemacht hat.

Demnach ist der Körper die Nische für jenes Feuer des Lichtes der Gottheit und die in ihr befindliche Leuchte, d. h. das Innere erglänzt, denn: „fürwahr Gott hat den Menschen geschaffen und offenbart sich in ihm" Hieraus erkenne nun, dass Gott der Erhabene, da er das menschliche Herz schuf, ihm die Eigenschaft des Glases gegeben hat, so dass es zugleich Stärke und Schönheit besitzt, dann hat er es in die Nische nämlich in jenen Körper gesetzt; dann hat er wieder mitten in das Glas des Herzens eine Leuchte nämlich jenes Licht gestellt, wie er sagt: „die Leuchte in einem Glase", was er „Leuchte" nennt, das ist jenes Innere, welches im Herzen ist; dann hat er in die Leuchte d. h. in das Innerste einen Docht gestellt und in das Glas des Herzens das Oel der Seele gegossen, welches von jenem gesegneten Baume genommen ist, der „von meinem Geiste" ist, so dass derselbe weder im Osten noch im Westen wächst; unter „Osten" versteht er die unsichtbare, und unter dem Westen die sichtbare Welt; es ist dies also ein Baum der aus diesen zwei Welten nicht stammt. Weil nun das Oel des Geistes das hellste Licht giebt, so hat er auch dem Glase des Herzens vollkommene Klarheit verliehen.

Man hat nun den Reflex jenes Lichtscheines, die ausser dem Glase in der Nische befindliche Athmosphäre, welche den Reflex des Glasscheines aufgenommen hat, „die menschlichen Kräfte" genannt, d. h. jene Kräfte, durch welche er (der Mensch) besteht, sind jede einzeln in das Dasein getreten; die eine davon ist die anziehende, die andere die verdauende, die dritte die festhaltende Kraft. Und was sollte es ausser diesen für eine geben?

Und jenen Glanz, welcher aus den Oeffnungen der Nische hervordringt, hat man „die fünf Sinne, hören, sehen, schmecken, fühlen, riechen" genannt; so lange diese Organe und Werkzeuge auf diesen Weg nicht gekommen sind, ist der geheime Sinn der Worte: „ich war ein verborgener Schatz" nie deutlich geworden, d. h. hätte das Licht Gottes zu seiner Erscheinung diese Leuchte und ihre Organe nicht gehabt, wie wäre es dann aufgegangen; wenn auch das göttliche Feuer alle Wesen umgiebt, denn es heisst im Qur'ân: „umgiebt er nicht alle Dinge?" *) so war doch diese Leuchte mit so vielen Organen für das Erscheinen der Lichtflamme nöthig, damit sie sichtbar werden konnte.

Die Geheimnisse des menschlichen Wesens sind nun so beschaffen wie erwähnt worden ist; in dem Maasse als sie deutlich erklärt und bezeichnet werden, erfasst sie jeder, welcher durch jenes Licht belebt worden ist, und wird durch sie aufmerksam, denn der Prophet hat gesagt: „damit er (der Qur'ân) ermahne den, welcher lebendig ist' **), und jeder welcher von jenem Lichte ausgeschlossen ist, hört kein einziges Wort, und wenn du auch einige tausend Mal zu ihm sprichst und ihn ermahnest, denn „fürwahr du machst die Todten nicht hören" ***).

Da nun nachher einige eigenthümliche Gestaltungen von jenem erhabenen Wesen an das Licht getreten sind, nachdem sie sich mit jenem innersten Kern der individuellen Natur verbunden und mit dem Wesen vermählt haben, so haben die grossen Gelehrten und die edlen Sheiche (deren sich Gott der allwissende König erbarmen möge) die eine derselben „Seele", die andere „Herz" und die dritte „Geist" genannt und derselben unter diesem Namen Erwähnung gethan. Jede von denselben soll an ihrer betreffen-

---

*) Sur. 41, 54. **) Sur. 36, 70. ***) Sur. 27, 82.

den Stelle behandelt werden, damit es dem, welcher über den wörtlichen Sinn (des Buches) „der Erfreuung" nachdenkt und den Reichthum des Geschriebenen überlegt, leicht werde, die Wahrheiten der aufrichtigen Freunde und treuen Genossen zu erkennen und von ihren Geheimnissen sich Kenntniss zu verschaffen, wenn Gott der Erhabene nach seiner Güte und Gnade es will.

Erster Abschnitt.

Ueber die Kenntniss der menschlichen Seele.

So wisse nun, o Gottespilger, der du das absolute Sein zu erfassen suchest, wie die grossen Gelehrten (deren sich Gott erbarmen möge) den erhabenen Ausspruch der Tradition: „wer seine Seele erkennt, hat dadurch auch seinen Herrn erkannt" auf die Kenntniss der menschlichen Seele als die Grundlage der Gotteserkenntniss angewendet und erklärt haben: wer seine Seele als eine untreue erkennt, erkennt Gott als den Treuen; ferner wer seine Seele als eine irrende erkennt, erkennt Gott als den Vergebenden; ferner wer seine Seele als eine treulose erkennt, erkennt Gott als den Erhabenen; ferner wer seine Seele als eine undankbare erkennt, erkennt Gott als den Verzeihenden; ferner wer seine Seele als eine gottlose erkennt, erkennt Gott als den Wohlthätigen; ferner wer seine Seele als eine vergängliche erkennt, erkennt Gott als den ewig Bleibenden.

Und die Mystiker sagen: die menschliche Seele wird durch den Zustand der Begeisterung, nicht aber durch das Wort erkannt. Abû 'Alî Sînâ aber sagt in seiner Risâleh: „es giebt vier Arten von Seelen, zuerst die himmlische, zweitens die thierische, drittens die Pflanzen-Seele und viertens die physische Seele".

Die himmlische Seele ist diejenige, deren Streben nach der einen und deren Handeln nach der andern Seite

geht, die also eine Richtung nicht hat. — Die thierische Seele ist die, welche actualiter der thierischen Seele gleich, aber durch die Willensfreiheit von ihr verschieden ist. — Die physische Seele ist die, welche der himmlischen gleichartig und nur durch die Willensfreiheit von ihr verschieden ist.

Diese eben erläuterten Seelenarten sind zwar dem Namen nach einander gleich, aber in ihrer Definition verschieden; und ihre Handlungen gehen bald vermittelst des Körpers bald in ihm vor sich. Daher kommt es, dass man von einer Kraft, Vollkommenheit und Erscheinungsform der Seele spricht.

Wenn es sich nun so verhält, so hat man von einer Kraft der Seele deshalb gesprochen, weil die Handlungen des Menschen aus ihr entspringen; ferner hat man ihr eine Erscheinungsform beigelegt, weil sie die Ursache der Verbindung aller Erscheinungsformen ist; und endlich hat man ihr das Attribut der Vollkommenheit in dem Sinne gegeben, weil sie über ihr eignes Genus erhaben ist.

Diese Seele hat ferner drei Arten von Kräften, zuerst nämlich die ernährende, dann die wachsende und drittens die zeugende Kraft.

Ernährungskraft nennt man diejenige, welche, wenn im Körper eine Nahrung zersetzt wird, diese dem Körper nach seiner Beschaffenheit assimilirt.

Die Kraft des Wachsthums ist diejenige, welche dem Körper Wachsthum verleiht; und die Zeugungskraft ist die, welche ein ihr gleichartiges Wesen in's Dasein ruft.

Ferner hat diese Seele zehn Kräfte, welche man die „zehn Sinne“ nennt, von denen fünf äussere und fünf innere sind; die äusseren sind das Hören, Sehen, Riechen, Schmecken und Fühlen; die inneren sind der Gemeinsinn, die reproducirende Phantasie, die schöpferische Phantasie, die Phantasie des Wahnes und das Gedächtniss. Sodann hat dieselbe noch

zwei Kräfte, deren eine man die wissende und deren andere man die handelnde nennt. Die wissende nennt man diejenige, welche die Erscheinungsformen der Ideen erfasst; die handelnde aber die, von welcher immer die edlen Naturanlagen ausgehen.

Im Buche Kîmijâi sa'âdet sagt der Verfasser: „das „Wahrnehmen in der Seele geschieht auf vier Arten; zuerst mit „dem Sinne des Gesichtes, welcher die äusserlich sicht„bare Quantität der verschiedenen Dinge erfasst; zweitens „mit der Phantasie, welche das Erkennbare mit dem Ge„sichtssinn erkennt, ohne diesen aber überhaupt nicht er„kennen kann, die aber eine Erscheinungsform, und wenn sie „auch noch so unscheinbar wie möglich ist, doch zu erkennen „vermag; drittens mit der Phantasie des Wahnes, welche „nämlich im Bereiche des sinnlich Erkennbaren diejenigen „Ideen wahrnimmt, welche von dem sinnlich Erkennbaren „verschieden sind; viertens mit dem Verstande, welcher „das dem Menschen eigenthümliche Wesen, seine Eigenschaf„ten und Realität erkennt.

Wenn dies sich so verhält, so liegt in diesen Kräften der Vorzug, welchen der Mensch vor dem Thiere voraus hat.

Sobald nun die menschliche Seele Verständliches versteht, nennt man sie thierischen Verstand; so bald sie das unverselle Verständliche (*τὰ νοητά*) anschaut, nennt man sie erworbenen Verstand; so bald sie aber ihre eignen Grundprincipien begreift, nennt man sie habituell gewordenen Verstand. In dieser Reihenfolge erlangt die Seele ihre Vollkommenheit.

Ferner hat jede einzelne menschliche Seele zwei Richtungen: die eine nach der Seite des wirkenden Verstandes, welche man den speculativen Verstand nennt, da er beständig Wissensgegenstände sich aneignet; die andere geht nach der Seite des Körpers, welche man den

praktischen Verstand nennt, weil er nach dieser Seite hin immer zum Handeln Macht hat.

In der Phraseologie der Sûfîs aber ist „Seele“ ein Ausdruck für jenen feinen Dunst, dessen Fundgrube das Herz ist und welchen die Philosophen „den thierischen Geist“ nennen, indem sie sagen: die Quelle aller vorkommenden tadelnswerthen Eigenschaften und bösen Handlungen ist der thierische Geist, denn: „fürwahr die Seele gebietet dem Bösen“ *) d. h. die Seele, welche wir „gebietend“ genannt haben, macht den Menschen zur sinnlichen Natur und zur irdischen Begierde geneigt. Und jener feine Dunst hat den ganzen Körper umgeben, so dass kein Glied des Menschen davon frei ist.

Was aber nun den Ort ihres Ursprung anlangt, so liegt er in der Mitte von zwei Seiten, wie die Herrlichkeit des Gesandten des Ruhmeswürdigen (den Gott segnen und bewahren möge) sagt: „dein schlimmster Feind ist „deine Seele, welche zwischen deinen zwei Sei„ten ist“ d. h. der Ursprung ihrer Eigenschaften liegt zwischen zwei Seiten.

Die Seelen in den Körpern der übrigen animalisch belebten Geschöpfe nun sind ganz ebenso beschaffen; aber der menschlichen Seele merkt man es an, dass sie aus der Welt der Ewigkeit stammt, so dass sie nach der Trennung vom Körper ewig bleibt, mag sie im Paradis oder in der Hölle sein, wie der Prophet sagt: „in dem sie ewig darin (nämlich im Paradise) bleiben“ **).

Die übrigen animalisch belebten Geschöpfe sind von den menschlichen Seelen verschieden d. h. sie gehören der Welt der Ewigkeit nicht an, weil ihre Seelen nach der Trennung von dem Körper vernichtet werden und vergehen.

---

*) Sur. 12, 53. **) Sur. 4, 60.

Und nach der Phraseologie der Sûfî's hat die Seele sieben Eigenschaften, d. h. ihr kommt auf jeder einzelnen Stufe (der Vollkommenheit) eine Eigenschaft zu; man nennt dieselben die gebietende, die tadelnde, die inspirirende, die ruhige, die zufriedene, die Gott wohlgefällige und die vollkommene Seele.

Die gebietende Seele ist die, welche die sinnliche Natur zu Genuss und Sinnesfreuden geneigt macht und so das Herz zu dem Niedrigen hinzieht; sie ist die Quelle tadelnswerther Sitten und schlechter Handlungen.

Die tadelnde Seele ist die, welche die Natur zum Herrn der Herrlichkeit hinlenkt und, weil sie noch nicht von allen Ueberresten der Handlungen der seelischen Eigenschaften frei ist, bald gut handelt, bald wegen Begehung einer schlechten Handlung sich selbst tadelt.

Die inspirirende Seele ist diejenige, welche zu lobenswerthen Handlungen (den Menschen) geneigt macht, da sie von den seelischen Eigenschaften frei ist und die übersinnlichen Inspirationen und in das Herz dringenden Offenbarungen kennt.

Die ruhige Seele ist die, welche von schlechten Naturanlagen durchaus frei und, nachdem sie durch das Licht des Herzens vollständig erleuchtet worden, mit lobenswerthen und guten Naturanlagen ausgestattet und des göttlichen Wohlgefallens beflissen ist, indem sie ununterbrochen gute Werke vollbringt und zur Herrlichkeit der höchsten Stufen aufstrebt. Diese Seele ist es, welche die Herrlichkeit des Herrn der Macht also anredet: „o du ruhige Seele kehre zurück zu deinem Herrn zufrieden und Gott wohlgefällig *).

Die zufriedene und Gott wohlgefällige Seele stehen mit dieser, der ruhigen, in innerer Verbindung.

*) Sur. 89, 27. 28.

Die volkommene Seele aber ist die, welche gegen die Gebote (Gottes) vollkommenen Gehorsam und standhafte Treue beweist, der Fehler sich entäussert, ein Schauplatz für die Beweise des Edelmuthes und ein Spiegel für die Lichter der rechten Leitung (zu Gott) wird. Die Erinnerung an das Verborgene, der Gedanke an die Reinheit und das Vermeiden der Kleiderpracht gehöret zu ihren wesentlich nothwendigen Eigenschaften.

Daher ist die Bildung für die Seele eine unumgänglich nöthige Bedingung, weil die erste Gestaltung der Seele, welche die „gebietende“ genannt wird, an die Eigenschaft der Thierheit sich anschliesst und weil es nothwendig ist, alle Mühe und allen möglichen Eifer anzuwenden, um eine solche Seele zu entfernen und zum Guten zu führen, d. h. um sie von der Stufe der ruhigen empor zu heben, was zu den erhabensten Thaten gehört und worin das vollkommenste Glück und die vollständige Leitung des Menschen (zu Gott) besteht, weil die Erkenntniss des innersten Wesens seiner selbst durch die Unverderbtheit des Menschen begründet wird; und dass die Selbsterkenntniss die Quelle der Gotteserkenntniss ist, zeigt der Sinn jenes erhabenen Ausspruches der Tradition *). Obgleich die ganze Welt auf Gottes Dasein hinweist, so giebt es doch keinen stärkeren Beweis für dasselbe, als das Dasein des Menschen und zwar deshalb, weil es der Schauplatz und Spiegel desselben ist; wie denn den offenbaren Sinn hiervon der Meister der Wissenschaften der Muftî von Rûm, der selige Kemâl Pashâ Zâde (dessen Grab Gott erleuchten und dem er wohlthun möge) in seiner erhabenen Risâle dargethan hat, indem er sagt: „Gottes des Erhabenen edle Natur ist ein Wesen, das seine Existenz zur nothwendigen Folge hat und welchem Existenz noth-

---

*) Nämlich: „wer seine Seele erkennt, hat auch dadurch seinen Herrn erkannt.“

wendig zukommt, d. h. welches zu seiner Existenz keines andern Grundes als seines eignen Wesens bedarf. Die Welt ist also das Gottes Dasein Beweisende und dieses das Bewiesene. So wisse denn nun, dass es zwei Beweise für das Dasein Gottes giebt. Der eine ist der Makrokosmus, welcher die äussere Erscheinungsform der hohen Himmel und der noch höhern unsichtbaren Welt bis herab zum Erdenstaube ist. Der andere ist der Mikrokosmus; dieser ist die schönste von den verschiedenen Arten des Weltalls, nämlich die Erscheinungsform des menschlichen Wesens, denn keines von den verschiedenartigen Weltallen ist schöner als der Mensch, wie es heisst im Qur'ân: „fürwahr wir haben den Menschen in der herrlichsten Weise geschaffen" *).

Der zweite Beweis, dass er (der Mensch) der Mikrokosmus genannt wird, setzt Gottes des Erhabenen Existenz in ein viel helleres Licht als alle peremtorischen Beweise, ja selbst als die deutlich redenden Qur'ânverse; und er hat deshalb dem Menschen jene schon näher bezeichnete Erscheinungsform gegeben, weil der Mensch ihm hinsichtlich seiner Vollkommenheit ähnlich ist: denn: „fürwahr Gott hat den Adam nach seinem Bilde geschaffen"; so offenbart sich also Gott der Erhabene durch diese zwei Beweise, wie er sagt: „wir werden sie sehen lassen unsere Wunder in den Welt-Regionen und in ihren Seelen" **).

Demnach hat der, welcher das wahre Wesen des Menschen erkennt, auch in Wahrheit Gott erkannt, denn „wer den Menschen erkennt, hat Gott erkannt."

Dann wirst du erkennen ihn selbst, wenn du den Menschen erkennest;
Hast den Menschen du nicht erkannt, du nimmer die Gottheit erkennest.
Wenn aussen dem Seelenaug' ein Licht sich entgegenstellet,
Dann ist es der Spiegel des Herrn, ihn sollst du im Spiegel erschauen.

*) Sur. 95, 4. **) Sur. 41, 53.

Denn „der Mensch ist mein Geheimniss und ich bin das seine“; deshalb hat die Herrlichkeit des Gesandten des Ruhmeswürdigen (den Gott segnen und bewahren möge) gesagt: „wer sich selbst erkennet, hat auch seinen Herrn erkannt“, weil die Erkenntniss Gottes des Erhabenen auf der Erkenntniss des Menschen beruhet; denn wäre dies nicht der Fall, so wäre gesagt worden: „wer die Wesen erkennet, hat den Urheber erkannt!“

Hieraus erhellt, dass der Mensch schon nach einigen Ueberlieferungen der Erscheinungsform des Barmherzigen conform wäre, auch wenn die Erscheinung des Barmherzigen zu der des Menschen nicht in einem universellen Verhältniss und in ideeller Verwandtschaft stände; er hat aber seinen hohen Rang nicht erst durch den ihn adelnden Ausspruch (des Propheten): „fürwahr Gott hat den Adam nach dem Bilde des Barmherzigen geschaffen“ erhalten.

So beruht also die Kenntniss des Menschen in Wahrheit auf der Erkenntniss der menschlichen Seele.

Die menschliche Seele besteht aus körperlichen Lichttheilen, welche in die sinnlich wahrnehmbare Materie, d. h. in die sichtbare Form fühlbar eingedrungen sind, und die Erkenntniss gehört zur Seele ebenso, wie das Rosenwasser zu der Rose und das Feuer zu der Kohle in Verhältniss steht.

Die Herrlichkeit des erhabenen Imâm Abû ʿHâmid Mu'hammed Ghazâlî (dessen sich Gott erbarme) hat gesagt: „die Seele, das Herz, der Verstand und der Geist, diese vier sind eine feine Sache, durch welche der Mensch dazu befähigt wird, dass ihm von Gott Pflichten auferlegt werden und dass er von Gott angeredet wird, denn sie ist zugleich eine göttliche Sache und das Wesen des Menschen und deshalb eben, weil sie verschiedene Eigenschaften hat, ist sie der Schöpfer einer Menge von Ideen und man nennt sie mit Rücksicht darauf, dass sie die Leiterin des Körpers ist, die

vernünftige Seele. Da sie nun zwei Richtungen hat, deren eine nach dem Ursprunge des All und deren andere nach der thierischen Seele hin geht, und sich zwischen diesen beiden hin und her bewegt, so nennt man sie das Herz (eigentlich die Wendung) *). — Mann nennt sie aber Verstand, so bald sie die Richtung nach der thierischen Seele verlässt und sich zu dem Ursprunge des All hin wendet. Da sie aber der innerste Kern des Lebens ist und von ihr der Trieb für das Körperleben und die körperlichen Kräfte herkommen, nennt man sie Lebensgeist. — Wenn man aber diese beiden eben erwähnten Richtungen unberücksichtigt lässt und nur das in das Auge fasst, dass die Lichter der göttlichen Eigenschaften wesentlich in ihrem Wesen sich finden, so nennt man sie, das Innerste."

Und so wisse nun, dass, wenn Jemand sagt: „ich habe so und so gehandelt", das dann durch das Pronomen „ich" bezeichnete Wesen jenes wahre Wesen, nicht die sinnliche Materie oder die sinnliche Form ist, wie einer in der Qafsîde des Dichterfürsten Chogâ Aʿhmedî (dessen sich Gott erbarme) fragt: „Wer ist der, welcher „ich" sagt? „Was ist „das, auf welches in diesem Worte hingedeutet wird? Ist es „nur der Körper, oder nur die Seele, oder der Körper und „der Geist?"

Ein Erklärer sagt hierzu: „die Antwort ist die: Einige „behaupten, der Mensch ist nur Geist und der Körper und „seine Theile sind die Werkzeuge desselben, mit welchen „er handelt und deren er zur Existenz entbehren kann, „durch welche er aber die Vollkommenheiten erlangt. Ein

---

*) Diese Etymologie des Wortes قَلْب (Herz) von قلب „wenden" ist falsch. Das Wort hängt ohne allen Zweifel mit dem hebräischen קֶרֶב „Mitte" eng zusammen und bedeutet wie dieses eigentlich „das in der Mitte liegende". Der Uebergang des ר in ל ist ein für alle Sprachen sehr leichter und lässt sich im Bereiche des Semitismus an vielen Beispielen nachweisen. vgl. z. B. גמל mit גמר (Ewald zu Psalm 57, 3.) جمل, äth. ገመረ፡ vgl. Ewald hebr. Gr. V. Aufl. §. 32 c. u. ö.

„Beweis hierfür ist, dass, wenn er vom Körper sich trennt, „obwohl vom Körper und seinen Theilen nichts verschwin-„det, dieser doch zu allen Handlungen unfähig wird. „Folglich ist es der Geist allein, welcher „ich“ sagt.

„Andere dagegen behaupten, dass der Mensch Geist und „Körper ist, wie ein Ross mit seinem Reiter Körper und „Geist ist. Wer nun diese Vergleichung aufstellt, folgt einer „falschen Meinung.“

„Folglich ist die Meinung dessen der spricht die, dass „der Mensch nur Seele, d. h. Geist ist.“

„O wisse, dieser, der in dir das „Ich“ sagt, bist du nicht.
Doch jener bist du; Seele auch und Körper bist du nicht.“

Demnach ist die Erkenntniss der Seele auch zugleich die Erkenntniss des menschlichen Wesens. Siehest du denn nicht, dass Gott der Erhabene das menschliche Wesen mit dem Worte „Seele“ angeredet hat, wenn er sagt: „o du ruhige „Seele kehre zurück zu deinem Herrn! *), wo in der That die Anrede auf das menschliche Wesen geht. Als Ausdruck dafür gebraucht man bald das Wort „Seele“, bald „Wesen“, so dass folglich die Seele einer Sache und ihr Wesen eins sind. Ja Gott der Erhabene hat mit dem Worte „Seele“ sein eignes Wesen bezeichnet, wenn er (d. h. Jesus zu Gott) sagt: „du weisst, was in meiner Seele, „während ich nicht weiss, was in deiner Seele d. h. in deinem Wesen ist“ **).

Nun ist die menschliche Seele ein Spiegel, der, da in ihm die Schönheit der göttlichen Herrlichkeit sich zeigt, ein Schauplatz für die Eigenschaften Gottes wird und so dieselben sehen lässt, denn: „fürwahr Gott hat den „Adam nach seinem Bilde erschaffen“, so ist die Seele ein Spiegel geworden, der von zwei Welten eingerahmt und durch welchen die Wesenheit und die Eigenschaften der

---

*) Sur. 89, 27. 28. **) Sur. 5, 116.

Herrlichkeit der Gottheit offenbar werden; demnach besitzet die menschliche Seele die Fähigkeit, ein Spiegel zu werden, so bald sie sich von schlechten Eigenschaften reiniget und ihre eigne Vollkommenheit erlanget: folglich schauet sie in sich selbst das Sichoffenbaren Gottes an, wie es heisst (im Qur'ân): „und in euren Seelen (sind Zeichen) wollet ihr sie nicht sehen?“ *), d. h. ich bin in euren Seelen, sehet ihr es nicht? und ferner: „und er ist mit euch, wo „ihr auch sein möget“ **). Ferner heisst es: „und wir sind ihm näher als die Halsader“ †) sodann „und wir sind ihm näher als ihr, aber ihr sehet es nicht“ ††). Ferner heisst es in der göttlichen Tradition „ich bin sein Ohr und sein Auge und seine Hand und sein Fuss und seine Zunge“.

Diese Aussprüche beweisen, dass Gottes Existenz in der menschlichen Seele, d. h. dass diese ein Strahl von der Sonne der Gottheit oder der Schauplatz ihrer ewigen Eigenschaften ist. — So hat sich also folglich Gott der Erhabene in einer ihm eigenthümlichen Eigenschaft offenbaret, welche den Eingeweihten bekannt ist, wie die Herrlichkeit des 'Alî (dem Gott gnädig sei) gesagt hat: „ich bin das redende Wort Gottes“.

Siehe ich bin der Qur'ân und die siebenversige Sure,
Bin des Geistes Geist und nicht der Geist der Gefässe!
Bei dem weilet immer mein Herz, den ich offen bekannte,
Schaut in Verzückung ihn an, indess meine Zunge bei euch ist.

Und die Herrlichkeit des Sheich Ferîd-el-dîn 'Atthâr aus Nîshâbûr sagt:

Du der verschleiert das Gesicht zu Markt gekommen bist!
Wohl mancher Mensch von diesem Talisman gefesselt ist.

O du dessen Schönheitslicht hell strahlet, du bist es der

---

*) Sur. 51, 21. **) Sur. 57, 4.
†) Sur. 50, 15. ††) Sur. 56, 84.

zu Markte gekommen ist, nachdem du dich in dem Schleier der Individualisirungen und Erscheinungsformen verhüllt hast, diese Leute sind durch den Talisman dieser Individualisirungen und Erscheinungsformen, welcher über jenen verborgenen Schatz gedeckt war, und durch die verschiedenen individuellen Existenzen und mannichfaltigen Zeichen zu weiter Entfernung (von Gott) und zu Achtlosigkeit und einer falschen Meinung über das Anderssein (Gottes) hingezogen worden; oder dadurch dass der Glanz jener Schönheit und Vollkommenheit diesen Schauplätzen und schönen Erscheinungsformen und der Haut sich mittheilt, sind sie vom Liebesschmerze und sehnsüchtiger Trauer ergriffen worden; die einen sind Liebhaber der Idee, die anderen Liebhaber der Form geworden.

Du bist Idee, was ausser dir ist, ist dein Name.
Du bist der Schatz! Und die ganze Welt ist dein Talisman.

Wenn du o Mensch mit deinem eignen Auge
Betrachtend deine Schönheit in dir siehst:
Wie gross ist dein Geheimniss! denn zugleich du
Der Schauende und auch Geschaute bist.

Wenn durch das Schau'n das Wissen du erlangt,
So wende dich nicht weg vom eignen Selbst!
Wo gehst du hin? Wo gehst du hin? Wohin?
„Wir sind dir näher als die Halsesader"
Hat er gesagt. Du bist der Endzweck
In beiden Welten für die Schöpfungswelt.

Hieraus ist deutlich, dass man die Herrlichkeit Gottes in der eignen Seele suchen muss; wo nicht, so magst du nach Ost und nach West, von der Höhe des Himmels bis tief hinab zur Erde gehen und die Erkenntniss Gottes wird dir doch nicht zu Theil.

In der göttlichen Tradition heisst es: „o ihr Söhne „Adams, wenn ihr auch gen Osten und Westen der „Erde gehet, so erkennet ihr uns doch nicht;

„aber wenn ihr in eure Seelen eingehet, so fin-
„det ihr uns beim ersten Schritt."

Dass er uns, als wir selbst, viel näher,
Weiss Jeder, der sich selber kennt.
Der Seele Halsband seine Hand ist,
Das Haupt hervorragt aus dem Kragen.
Er ist dir näher als die Ader.
Weit hast du irrend dich entfernt.
Wie oft wend'st du um jedes Haar dich!
O suche für den eignen Schmerz
Bei dir die Heilung! Denn die Sprossen
Der Leiter, welche zum Geheimniss
Dich führen, gehen von dem Saume
Bis zu dem Kleid der Brust hinauf.
Du brauchst nach oben und nach unten,
Nach vorn und hinten nicht zu sehen;
Zieh' du das Haupt nur in den Saum
Des Kleiderkragens tief hinein!

Zweiter Abschnitt.

Ueber die Kenntniss des menschlichen Herzens.

O Pilger des Weges Gottes und du, der du nach geistiger Verzückung und Reinheit strebest, wisse, dass jede Wissenschaft ihren Gegenstand hat. Den Gegenstand einer Wissenschaft nennt man dasjenige, dessen wesentliche Accidentien in derselben behandelt werden; wie also zum Beispiel für die Formenlehre und Syntax das Wort und für die Medicin der menschliche Körper, so ist für die Wissenschaft des Sûfismus das menschliche Herz der zu behandelnde Gegenstand. Dasselbe hat seine Stelle in der linken Seite der Menschen und auf seiner Unverdorbenheit beruhet die vollkommene Unverdorbenheit dieser, wie von seiner Mangelhaftigkeit auch ihr Verderben und ihre Mängel kommen, wie die Herrlichkeit des Geliebten Gottes, Muʿhammed des Auserwählten (den Gott segnen und bewahren möge) sagt: „Ja! Fürwahr es giebt im Körper ein Stück Fleisch;

wenn dieses gesund ist, so ist der ganze Körper gesund; wenn dieses aber krank ist, so ist der ganze Körper krank; siehe, das ist das Herz!"

Das Herz nun ist jene lichtgleiche Substanz, welche durch die Verbindung des Körpers mit dem Geiste erzeugt wird, und welche die Philosophen „Vernunft" nennen. Dass man sie „Herz"*) (Wendung) nennt, hat darin seinen Grund, weil es sich bald zur Welt des Creatürlichen, bald zur Welt des Geistigen hinwendet und bald den Namen des „irre Leitenden", bald den des „recht Leitenden" verdient", wie die Herrlichkeit des Gesandten des Ruhmeswürdigen (den Gott segnen und bewahren möge) sagt: „das Herz des Gläu- „bigen ist zwischen zwei Fingern des Barmher- „zigen, der es wendet wie er will".

Das Herz nun ist wie ein Thron im Körper des Menschen. Wie der Thron (Gottes) im Makrokosmus der Ort ist, auf welchem die Allbarmherzigkeit als solche sich niedergelassen und geoffenbaret hat, so ist auch das Herz im Mikrokosmus der Ort, wo der Geist sich niedergelassen und als solcher sich geoffenbaret hat.

Dieses Herz hat aber auch eine Erscheinungsform, welche die Herrlichkeit des Gesandten des Ruhmeswürdigen (den Gott segnen und bewahren möge) „ein Stück Fleisch" genannt hat; es hat nämlich die Gestalt eines Tannenzapfens, wie sie das Herz jedes Geschöpfes hat. Es befindet sich in der linken Seite und hat ein geistiges Leben, das die übrigen lebenden Wesen nicht besitzen; denn jene Art (des Herzens) ist im Menschen, wie Muǵâhid sagt: „im Körper des Menschen ist eine von den Schöpfungen Gottes, welche gestaltet ist wie der Mensch, die aber nicht Mensch ist" d. h. die nicht Mensch ist, sondern zu der Welt Gottes gehört.

Und in jenem creatürlichen Geiste ist auch ein Herz,

---

*) Siehe die Anmerkungen S. 21.

das aus dem Lichte der Liebe entsprungen ist, das, wenn es auf der Stufe der Lauterkeit steht, das gewisse Wissen, d. h. die Mystik erzeuget.

Mystik nennt man jene Gewissheit von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes, welche in dem Herzen Jemandes entspringet und bewirket, dass er auf diese Weise das wahre Wesen und die Geheimnisse der Creaturen erkennt. Da diese Mystik die Frucht dieser Gewissheit des Wissens ist, so hat der Gesandte des Ruhmeswürdigen (den Gott segnen und bewahren möge) in der göttlichen Tradition gesagt: „der Knecht „höret nicht auf sich mir zu nähern mit überver- „dienstlichen Werken, bis ich ihn liebe; und „wenn ich ihn liebe, bin ich sein Ohr und sein „Auge und seine Hand und sein Fuss und seine „Zunge, so dass er durch mich höret und siehet „und greifet und spricht."

Ein Herz von solcher Art befindet sich nun nicht in jedem Menschen, wie Gott der Erhabene spricht: „und für- „wahr hierin liegt eine Erinnerung für jeden, „welcher ein Herz hat;"*) d. h. Herz haben diejenigen, mit welchen Gott Freundschaft geschlossen hat, demnach hat er also nicht Allen ein Herz zugeschrieben. Und unter Herz hat er „das wahre Herz" verstanden, d. h. dasjenige, welches die Wohnung der Speculation und der Sitz der Extase der mystischen Inspirationen ist. Ein Herz dieser Art ist also dasjenige, welches die Vollkommenheit der Stufe der Reinheit erreicht hat.

Der leichteste Weg nun das Herz zu läutern ist der, welchen die Herrlichkeit des Geliebten Gottes, Muʿhammed des Auserwählten (den Gott segnen und bewahren möge) vorschreibt: „wer Gott vierzig Morgen aufrichtig „dienet, auf dessen Zunge quellen hervor die

*) Sur. 50, 36.

„Bäche der Weisheit, die in seinem Herzen sind;“ d. h. wenn einer das Band mit dem ausser Gott Seienden zerreisst und in seinen Handlungen und Werken sich nicht um guten Ruf und falschen Schein kümmert und sich vierzig Tage lang dem aufrichtigen und wahren Gebete zu Gott dem Erhabenen widmet, der offenbaret die Erkenntniss der Gottheit, indem die im Herzen wohnenden Weisheitsströme sich auf seine Zunge ergiessen. — So ist nun ein solches Herz eine Fundgrube der Weisheit und ein Quellort der Erkenntniss. Kurz es ergiebt sich nun hieraus, dass einer dadurch, dass er während vierzig Tagen der sinnlichen Wünsche sich selbst entschlägt und der irdischen Vortheile vergisst und die elementarischen niederen Stufen, nämlich die Speise, den Trank, den Beischlaf, das Wohlleben, den Umgang und den Schlaf meidet, zu den höchsten Stufen der Geistigkeit emporsteigt; wozu uns Gott helfen möge!

Wenn nun aber das menschliche Herz ein Thron für die Gotteserkenntniss und ein Sitz der Gottheit ist, so muss die Liebe (zu Gott) den höchsten Rang behaupten, und wie sollte es denn also nicht der Offenbarungsort für Gottes Offenbarung sein? Es heisst ja: „weder meine Erde, noch „mein Himmel umfassen mich, aber es umfasst „mich das Herz meines gläubigen Dieners“; ferner: „das Herz des Gläubigen ist das Haus Gottes „und das Herz des Gläubigen ist der Thron Got„tes“ und als Leute die Herrlichkeit des Gesandten des Ruhmeswürdigen (den Gott segnen und bewahren möge) fragten: „wo ist unser Herr?“ gab er ihnen zur Antwort: „in den Herzen der Gläubigen.“

Das Herz ist nun wie ein Spiegel, in welchem die Offenbarung Gottes sichtbar wird, wenn man hineinsieht, denn es ist gesagt worden: „das Herz ist wie der Spiegel, „wenn man hineinsieht, offenbaret sich sein Herr“. So erhellet, dass das menschliche Herz in Wahrheit der Spiegel

des Wesens und der Eigenschaften Gottes ist; ist derselbe rein, so zeigt er alle jene Eigenschaften, welche die Herrlichkeit Gottes zeigt, so dass keine Eigenschaft, die aus dem Spiegel hervortritt und keine Regung, welche sichtbar wird, dem Spiegel angehöret, weil wenn der Spiegel rein ist, dies von der Hand jenes herrührt und weil zugleich was von seinem Reflex an das Licht tritt, ihn verkündet und ihn allein zeigt.

Ein solches Herz nun, o Pilgrim, hat sieben Stufen, deren jede eine Perlenmuschel und Perlenfundgrube ist, wie es heisst: „die Menschen sind Fundgruben, wie „Fundgruben des Goldes und Silbers“.

Die erste der Stufen nennt man „Brust“, welche die Muschel der Perle des Islâm ist, denn „lebt nun nicht der, „dessen Brust Gott dem Islâm geöffnet hat, in „einem Lichte von seinem Herrn?“ *)

Die zweite Stufe nennt man „Herz“, sie ist die Fundgrube des Glaubens, denn es heisst: „er hat den Glau„ben in ihre Herzen geschrieben“ **) und auch der Sitz des Sehens, denn es heisst: „und nicht sind blind die Augen, sondern die Herzen sind erblindet, die sie in der Brust haben“, ***) sodann ist das Herz auch noch der Sitz des Verstandeslichtes, „so dass sie Herzen haben, mit denen sie verstehen“ †).

Die dritte Stufe heisst „der Herzbeutel“ und ist der Sitz der Zuneigung, der Liebe und des Mitleides, wie es heisst: „und er hat sie (ihren Herzbeutel) angefüllt mit Liebe“ ††).

Die vierte Stufe nennt man „Herzensgluth“, welche die Fundgrube der Anschauung und der Sitz der Offenbarung

---

*) Sur. 39, 23. **) Sur. 58, 22. ***) Sur. 22, 45.
†) Sur. 22, 45. ††) Sur. 12, 30.

und der Gesichte ist nach dem Spruche des Qur'ân: „nicht „hat gelogen das Herz in dem, was es sah" *).

Die fünfte Stufe nennt man „Herzensblut"; dieses ist der Fundort der Gottesliebe und nur den Auserwählten eigen, wie es im Qur'ân heisst: „er liebt sie und sie lieben ihn" **).

Die sechste Stufe heisst „das Innere des Herzens" und ist der Fundort der Offenbarungen der auf Gott sich beziehenden Erkenntnisse, welche von der Stufe des Subjectivitätsglaubens ausgehen; denn es heisst im Qur'ân: „und wir haben ihm mitgetheilt Wissen von uns" †).

Die siebente Stufe heisst: „die Wonne des Herzens", diese ist der Fundort der Offenbarungslichter Gottes des Erhabenen, denn dies ist der geheime Sinn der Worte des Qur'ân: „und wir haben den Söhnen Adams Vorzüge mitgetheilt" ††) d. h. einen solchen Vortheil hat kein Geschöpf früher gehabt und wird kein zukünftiges haben.

So wisse denn, dass, weil das Herz sieben Stufen umfasst, die Lehrer und die Genossen der rechten Leitung der Wanderung zuerst sieben Namen gegeben haben.

Dass man sie Einsiedler nennt, hat zuerst der Sheich Ibrâhîm Zâhidi-Kîlânî aufgebracht. Sie beschäftigen sich mit jedem von den göttlichen Namen, welcher sich aus dem Selbstkampfe der vor diesen lebenden sûfischen Sheiche ergiebt, und wenden ihn zur Vervollkommnung des Weges zu Gott an.

Dass man sich aber in die Einsamkeit und Zurückgezogenheit begiebt und vierzig Tage lang den Selbstkampf ausübet, rühret von dem Derwisch Achî Mu'hammed Chalwetî her und von ihm kommt die unter den Sûfî's übliche Benennung mit dem Worte „Einsiedler".

---

*) Sur. 53, 11. **) Sur. 5, 59.
†) Sur. 18, 64. ††) Sur. 17, 72.

Und der Führer der Wanderer und Frommen, die Herrlichkeit des Sheich Shuǵâ'-el-dîn (dessen sich Gott der helfende König erbarmen möge), welcher das Vorbild und der Meister dieses schwachen Sklaven und dieses staubbedeckten Atomes ist, ist auch der Fürst dieses herzanmuthigen Weges und die Stütze der auf dem Wege Gottes wandernden Pilger. Auch ich bin seines Gnadenblickes theilhaftig geworden und trage sehnliches Verlangen nach jenem Wege. Gott sei es gedankt, dass ich begnadigt worden bin mit der Huldgabe aus seinem Born, dem Lebensquell dieses Weges! Gott gieb mir noch mehr!

Die Namen der Wanderung nun sind folgende *):

Der nach Vollendung Strebende.

Sonntag. Erste Stufe. Der den Islâm Bekennende. Es ist kein Gott ausser Allah.

Montag. Zweite Stufe. Der Gläubige. Allah.

Dienstag. Dritte Stufe. Der Allmächtige. Er.

Mittwoch. Vierte Stufe. Der Gottesfürchtige. Die Wahrheit.

Donnerstag. Fünfte Stufe. Der Wohlthuende. Der Lebendige.

Freitag. Sechste Stufe. Der Aufrichtige. Der Ewige.

Sonnabend. Siebente Stufe. Der Wahre. Der Allmächtige.

Wisse o Gottespilger und du, der du das absolute Sein zu erfassen strebest, dass, wenn der Pilger Gott mit den Worten: „es ist kein Gott ausser Allah“ anbetet und Gott unter den aus dem Namen des Angebeteten und aus dessen Verzweigungen sich ergebenden Formen vorgestellt wird, so verrichtet er Gebet und Gottesdienst in

*) Ich verweise hier die Leser auf Seite ٢٩ des Textes, wo die in der Handschrift vorgezeichnete Figur die Ordnung der Stufen übersichtlich darstellt.

der Sinnenwelt; wenn Gott der Name Allah gegeben und er unter den Formen des Namens des Allliebenden und den mit demselben zusammenhängenden Verzweigungsformen vorgestellt wird, so ist der Pilger in der Welt der Vorbilder (d. i. der Ideen) und des Herzens ein (Gott) Liebender und Nennender; wenn Gott mit dem Namen Er genannt und unter den Formen des Namens des Schöpfers vorgestellt wird, so ist der Pilger in der Geisterwelt ein (Gott) Erkennender und weiss, wie Gott der Erhabene die Schöpfung erschaffen hat; wenn Gott der Name der Wahrheit beigelegt und er unter den Formen des Namens des Einzigen und den mit diesen zusammenhängenden Verzweigungsformen vorgestellt wird, so kennet der Pilger in der Welt der Realitäten sich selbst mit realer Gewissheit; wenn Gott der Lebendige genannt und unter den verschiedenen Formen dieses Namens vorgestellt wird, so lebt er in der Welt der geistigen Monaden durch das Leben dieses Namens und sieht Gottes Einheit unverschleiert; wenn nun Gott der Ewige genannt und unter den verschiedenen Formen des Namens des Beständigen vorgestellt wird, so sieht der Pilger in diesen fünf von uns erwähnten Welten, dass alle Dinge mit Gott bestehen und weiss Gottes Bestehen; wenn Gott endlich der siebente Name beigelegt und er unter den Formen der mit dem Namen des Führers zusammenhängenden Verzweigungen vorgestellt wird, so ist der Pilger in allen Welten ein Führer und Stellvertreter Gottes.

Die Offenbarungen dieser eben erwähnten Namen sind von den Sheichen folgender Massen eingetheilt worden: die Offenbarung des ersten, nämlich das Wort Einung, haben sie die sichtbare und Sinnen-Welt genannt; die des zweiten die Welt des Herzens; die des dritten die Welt der Realitäten; die des fünften die Welt der geistigen Monaden; die des sechsten die Welt der Trennung und die Einheit aller dieser Welten und die Vielheit der Einheit

endlich die Welt der Leitung genannt, weil der Führer in dieser Welt die Einheit in der Vielheit und die Vielheit in der Einheit erschauet.

Was bis jetzt in summarischer Zusammenfassung erwähnt worden ist, soll nun im Einzelnen erklärt werden, wenn Gott der Erhabene es will.

Der erste von jenen sieben Theilen nun ist die Stufe des Gesetzes, d. h. mit den Worten: „es ist kein Gott ausser Allah“ beten. Auf dieser Stufe ist dem Wanderer die gebietende Seele eigen; nachdem nun in dieser der Name der Majestät und des in Verderben Bringenden und in Irrthum Führenden und Allmächtigen sich offenbaret hat, wird die Seele des Pilgers widerspänstig und durch die Widerspänstigkeit der Offenbarungsort für den Namen des in Irrthum Führenden und thuet im Handeln dieses Widerstreben kund, worauf sie des Namens des Allmächtigen würdig wird.

So erhellet nun, dass der Pilger durch vieles Essen ein vorherrschend thierisches Wesen wird; nachdem nun sein thierisches Wesen (in ihm) vorherrschend geworden ist, kommt die gebietende Seele zu Kraft und wird der Ort, wo von Seiten Gottes der Name des Starken sich offenbaret; dann verirret sie sich und, nachdem dies geschehen, handelt sie und wird hierauf ein Offenbarungsort für den Namen des Allmächtigen. Der Ursprung dieser von uns genannten Namen der Allmacht ist der Name der Majestät und die Quelle der moralisch schlechten Eigenschaften ist die gebietende Seele; demnach musst du das Ergebniss (dieser Stufe) durch das Ergebniss der moralisch guten Eigenschaften aufheben. Und mit den Worten: „es ist kein Gott ausser Allah“ zu negiren hat den Sinn, dass man durch das Ergebniss und die Handlungen und Zustände der Güte-Namen Gottes das Ergebniss und die Thaten und Zustände der Allmachts-Na-

men Gottes aufhebet, weil Gott der Erhabene sowol auf der Stufe, auf welcher er als der Herr (der Geschöpfe) dargestellt wird, als auch auf der des Anthropomorphismus „die Mutter (d. i. der Urgrund) der Namen“ ist, nicht aber auf der Stufe, auf welcher von ihm jede Unvollkommenheit entfernt und auf welcher er als die absolute Gottheit dargestellt wird.

Die Stufen der Worte: „es ist kein Gott ausser Allah“ beruhen nun auf drei Theilen: der erste ist, dass man die Güte-Namen mit den Allmachts-Namen zusammenstellet; dies ist der Sinn, welcher in dem Vater der Namen sein liegt; der zweite ist, dass alle Namen von dem Namen Allah ausgehen, was der Sinn des Mutter der Namen sein ist; der dritte ist, dass man Gottes absolute Göttlichkeit von seiner relativen Göttlichkeit (d. i. seiner Eigenschaft als Herr der Geschöpfe) trennet.

Der zweite von den sieben Theilen ist die Stufe der Reise, auf welcher der Wanderer Gott mit dem Namen, d. h. mit dem Namen Allah benennet. Auf dieser Stufe ist demselben die tadelnde Seele eigen, in welcher sich die Namen der Schönheit und des Angebeteten, Liebenden, Gütigen und Gnadenreichen offenbaren. Diese Namen nun haben Offenbarungsorte: der erste nämlich offenbaret sich in dem Gottesdienst, sowohl in der Welt der Vorbilder (Ideen), als auch in der ausser ihr seienden Welt; der Name des Angebeteten zeiget sich in den Anbetenden, sofern sie anbeten, und in den Orten der Anbetung. Den Namen des Allliebenden offenbaren in der Welt der Vorbilder die Laute, die Harfe, die Flöte, der Wein, die Weinhäuser, die Trunkenen, die Zustände der feurigen Begeisterung, die Verzückten, die Führer und die Geliebten. — Die Offenbarungsorte für den Namen des Gütigen (eigentlich: des Feinen, Schönen) sind die Lüfte, die schönen Orte, die Gartenorte und die Gärten, die Rosengärten und die feinen Er-

scheinungsformen, weil ihnen die gleiche Eigenschaft (des Schönen) zukommt.

Der Name des *Gnadenreichen* offenbaret sich auf der Stufe des Herzens in den verschiedenen Wohlthaten, weil das Herz des Wanderers, wenn es erzogen wird, durch die Erziehung dieser Namen die Nothwendigkeit der Reise und die Offenbarung des dritten Namens und ihre Nothwendigkeit erkennet und von der sinnlichen Begierde der gebietenden Seele vor Ekel sich abwendet.

Der dritte von den sieben Theilen ist die Stufe der *Erkenntniss*, auf welcher der Wanderer nämlich Gott den dritten von jenen Namen beileget. Auf dieser Stufe ist demselben die *inspirirende Seele* eigen, in welcher der Name der *Bewahrheitung* und der des *Urhebers* und *Vernichters*, das Erkennen und die Offenbarung der Namen sich offenbaren. Dass in ihr der Name des *Schöpfers* sich offenbaret, heisst so viel, als dass sie weiss, wie der Schöpfer die Schöpfung erschaffen hat; dass der Name des *Urhebers* sich in ihr offenbaret, heisst so viel, als dass der Pilger in allen Dingen Gottes Werke erkennet; dass sie ferner der Offenbarungsort für den Namen des *Vernichters* ist, heisst so viel, als dass der Pilger siehet, dass die Werke aller Geschöpfe vergänglich sind; dass in ihr sodann das Erkennen sich offenbaret, bedeutet, dass sie die Realitäten der Geister erkennet; dass sie endlich der Offenbarungsort für die Offenbarung ist, bedeutet so viel, als dass sie die Lichter der Namen schauet. Diese Stufe nennet man die *Einheit der Handlungen* und die *Welt der Geister*.

Der vierte von den sieben Theilen ist die Stufe der *Realität und der festen Substanzen und der Einheit der Eigenschaften*. Die festen Substanzen sind für den Verstand begreifliche Formen der göttlichen Namen; in der Theologie nennet man jene scientifischen Formen feste Substanzen. Auf dieser Stufe leget der Pilger Gott

den vierten Namen bei und ihm eignet hier die ruhige Seele, in welcher der Name der Wahrheit und die Rede der Seele sich offenbaret. Dass der Name der Wahrheit sich in ihr offenbaret, heisst so viel, als dass sie in der Gotteskenntniss die Realitäten der Geschöpfe erkennet und weiss, wie dieselben sich befestiget haben; sodann bedeutet Offenbarungsort für die Rede der Seele werden so viel, als dass sie die in der Gotteskenntniss liegenden Realitäten erkennet, nachdem sie gehört, wie sie zu der Rede der Seele auffordern und dann die Realitäten, in welchen die Güte-Eigenschaften sich offenbaren, im Einzelnen von einander unterscheidet, nachdem sie die Rede der Realitäten, in welchen die Allmachtseigenschaften sich offenbaren, vernommen.

Der fünfte von den sieben Theilen ist die Stufe der Einheit des Wesens, auf welcher er Gott den höchsten Namen beileget. Auf ihr eignet dem Wanderer die zufriedene Seele, in welcher Gott als der (absolute) Eine sich offenbaret. Wenn dem Wanderer die Offenbarung des Wesens zu Theil wird, so erkennet er sicher die Einheit Gottes.

Der sechste von den sieben Theilen ist die Stufe des Herabsteigens und von Gott zu der Schöpfung Kommens, auf welcher der Wanderer Gott den sechsten Namen beileget. Auf dieser Stufe eignet ihm die Gott wohlgefällige Seele, in welcher der Name des Ewigen und Allbarmherzigen sich offenbaret. Offenbarungsort für den Namen des Ewigen werden, heisst so viel, als sehen, dass Alles durch die Formen der Namen und durch Gottes Wesen Bestand hat; und endlich Offenbarungsort für den Namen des Allbarmherzigen werden, heisst so viel, als die beiden Welten speciell erhalten und sich ihrer erbarmen.

Der siebente Theil ist die Einheit in der Vielheit und die Vielheit in der Einheit sehen und Gott den siebenten Namen beilegen. Auf dieser Stufe eignet dem Wanderer die vollkommene Seele, in welcher Gott

als der Allwissende, Lebendige, Wollende, Allmächtige, Allhörende, Allsehende, Redende, Vereinende und Leitende sich offenbaret.

So ist nun dies das wahre Wesen des Wanderers, dass er in diesem Zustande für sich ein vollkommener Lehrer und ein Muster im Handeln und so der Stellvertretung Gottes würdig wird.

Gott segne den Herrn der Propheten und Gesandten und die, welche ihnen nachfolgen, zum Tage des Gerichtes, und Lob sei Gott dem Herrn der Geschöpfe.

Dritter Abschnitt.

Ueber den Geist des Menschen.

Wisse, o Wanderer und du, der du das absolute Sein zu erfassen strebest, dass das Aeussere des menschlichen Individuums grob und ein der Finsterniss entstammender Körper, sein Inneres aber ein feiner Leib ist und dem Lichte entstammet, welcher zu der sinnlich wahrnehmbaren Form, d. h. zu der sichtbaren Form in demselben Verhältniss stehet, wie die Rose zu dem Rosenwasser und das Feuer zu der Kohle und das Oel zu dem Sesam. Die Form der Existenz erhält Licht von seinem Licht und Bewegung von seiner Bewegung; denn jener Geist gehört der Welt des Befehles an, d. h. er ist Befehl, es wird ihm aber nicht befohlen; er handelt, ist aber nicht Object des Handelns.

Die Welt des Befehles nennt man die Welt, welche man weder nach Berechnung noch nach Analogie bestimmen kann; sie ist von der Welt der Schöpfung unterschieden; denn so nennet man die Welt, welche man berechnen und nach Analogie bestimmen kann. Den Namen Befehl hat man deswegen der Geisterwelt gegeben, weil dieselbe, indem sie weder an die Zeit gebunden ist, noch der Materie bedarf, durch das Wort „sei!“ entstanden ist; obgleich nun

aber die Schöpfungswelt auch durch das Wort „sei!“ in das Dasein getreten ist, so ist sie doch vermittelst der Materie und als etwas an die Zeit Gebundenes entstanden, denn „er hat die Himmel und die Erde in sechs Tagen geschaffen“ *).

Die Herrlichkeit des Gesandten des Ruhmeswürdigen (den Gott segnen und bewahren möge) erhielt vom Herrn der Majestät den Befehl, wenn sie über den Geist befragt würde, zu antworten: „und sie werden dich fragen nach dem Geiste, dann sage: der Geist gehöret zu den geheimen Dingen meines Herrn“ **). Daraus erhellet, dass der menschliche Geist nicht deshalb unbekannt ist, weil die Herrlichkeit des Propheten seinen Schleier nicht enthüllet hat, sondern darum, weil das Geheimniss der Gottheit nicht geoffenbaret worden oder dem Verstande nicht zugänglich ist, denn der Prophet hat nur den Befehl erhalten, nach dem Maasse der menschlichen Geister zu sprechen, wie es in der erhabenen Tradition heisst: „wir sind die Genossen der Propheten, denen befohlen worden ist zu reden zu den Menschen nach dem Maasse ihres Verstandes.“ Dass nun die Erkenntniss von eigen Stufen des menslichen Geistes, welche die menschliche Einsicht nicht zu erfassen vermag, in Versuchung führet, zeigen deutlich die Worte der erhabenen Tradition: „nie hat einer den Leuten irgend einen Ausspruch des Propheten gesagt, den ihr Verstand nicht erfasst hätte, ausser wenn er eine Versuchung für sie ist.“

Hieraus erhellet, dass die Einsicht der Weisen zu schwach ist, um das wahre Wesen des Geistes zu erfassen, und dass die Einbildungskräfte der Denker nicht hinreichen, um von seiner Beschaffenheit sich eine Vorstellung zu machen, „denn

*) Sur. 7, 52. **) Sur. 17, 87.

sein wahres Wesen gehöret zu dem, was die Geister zu erfassen nicht im Stande sind und von dessen Beschaffenheit die Phantasieen sich keine Vorstellung machen können, weil sie unzureichend sind."

Jene Andeutung aber, welche in den Worten Gottes des Erhabenen: „zu den geheimen Dingen meines Herrn" liegt, hat man durch die Worte: „zu dem Lichte meines Herrn" erklärt; d. h. nachdem aus der Quelle des Kâf und Nûn das Wort „Kun" (sei) entstanden, ist eine neue Kraft, welche der Materie und der Zeit nicht bedarf, und ein Leben in das Dasein getreten, welches dieselbe Eigenschaft, wie Gott der Erhabene als der absolut Lebende besitzet und wiederum ebenso wie Gott der Ewige ist, auch (ewig) bestehet. An diesem Geiste haben die gewöhnlichen Menschen Theil, nicht aber an dem verborgenen Geiste.

Dieser, der verborgene Geist, ist nun das Eigenthum derjenigen Wanderer, welche das Ziel erreicht haben, denn „Gott hat den Glauben in ihre Herzen geschrieben und sie gestärket mit Geist von sich" *); ferner heisst es an einer anderen Stelle: „er wird mittheilen den Geist nach seinem Befehle denen von seinen Knechten, welchen er will" **); wie es ferner von der Herrlichkeit des Propheten (über welchen der Gruss sei) im Qur'ân heisst: „und wir haben dir eingehaucht Geist nach unserem Befehle" ***); und von der Herrlichkeit Jesu (der Segen Gottes und sein Gruss sei über unseren Propheten und über ihn): „wir haben ihn gestärket durch den heiligen Geist †) und von der Maria (über welche der Gruss sei) „so haben wir ihr eingeblasen von unserem Geiste" ††).

*) Sur. 58, 22. **) Sur. 40, 15. ***) Sur. 42, 52.
†) Sur. 2, 81. ††) Sur. 21, 91.

Diesen Geist nun nennet man den heiligen oder auch den relativen Geist, weil er selbst mit dem heiligen (d. i. göttlichen) Wesen in Relation steht; beides ist also nur nominell verschieden, im Wesentlichen aber ein und dasselbe.

So wisse denn, dass der Geist ein zweifacher, nämlich theils ein höherer, theils ein niederer ist. Der Mensch und die Engel besitzen den höheren, die bösen Geister und Satane den niederen Geist.

Die höheren Geister zerfallen in vier Classen, deren erste der animalische, deren zweite der menschliche, deren dritte der relative und deren vierte der heilige Geist ist.

Die mit dem animalischen Geiste Begabten nennet man „die gewöhnlichen Menschen" ('awâmm); denn es heisst: „die gewöhnlichen Menschen sind wie die krie-„chenden Thiere und wenn sie auch tausend Jahre lebten." Die, welche den menschlichen Geist besitzen, nennet man „Leute der Reise"; die mit dem relativen Geiste Begabten „Leute der Erkenntniss Gottes" und die mit heiligen Geiste Begabten „Leute der Wahrheit".

Der Haufe der gewöhnlichen Menschen ('awâmm) besteht aus denen, welche auf der Stufe des Gesetzes weder den Geboten des göttlichen Gesetzes nachkommen, noch das Verbotene vermeiden, noch den mündlich überlieferten Geboten des Propheten (den Gott segnen und bewahren möge) in Wort und That Folge leisten und, da sie den thierischen Geist besitzen, wie das unvernünftige Thier nach eigenem Wohlgefallen auf der Wiese der zügellosen Freiheit weiden. Diese sind es, welche man „gewöhnliche Menschen" nennet und auf welche sich der folgende erhabene Qur'ânvers: „diese gleichen den Kameelen, ja sie

sind noch unvernünftiger" *) seinem Sinne nach bezieht. Aber Gott weiss es am besten.

Die Leute der Reise, welche mit dem menschlichen Geiste begabt sind, sind diejenigen, welche zwar den Geboten des göttlichen Gesetzen überhaupt Gehorsam geleistet und sich an die Bestimmungen der Reise gewöhnt und in Folge dessen von einigen seelischen Eigenschaften befreit und einige von den sûfischen Begeisterungszuständen und Eigenschaften sich angeeignet und die äusserste Vollkommenheit in diesen mit Eifer erstrebt haben, aber doch noch an den Zipfeln der übrigen seelischen Eigenschaften hängen geblieben sind. Dies ist für die Leute der Reise der erste Schritt, welcher die Stufe der Reise betritt.

Die Herren der Erkenntniss aber, welchen der relative Geist eigen ist und welche man Besitzer des gewissen Wissens nennet, sind bei dem Anfange des sûfischen Weges davon mit Gewissheit überzeugt, dass es kein reell seiendes und absolut wirkendes Wesen ausser dem Herrn der Welt giebt und wissen, dass alle Wesen und Eigenschaften und Handlungen in Gottes Wesen Nichts sind; sie erkennen ein jedes Wesen an dem Glanze, welcher von dem Lichte des absoluten Wesens ausgehet und sehen ein, dass jede Eigenschaft ein Strahl vom Lichte der Eigenschaften des Absoluten ist, so dass sie überall eine Spur von dem Allwissen, der Allmacht, dem Wollen, dem Hören und Sehen der Gottheit erblicken. — Diese Stufe ist der erste Schritt der Leute der Erkenntniss, welcher die Stufe der Erkenntniss betritt; aber es giebt sehr Viele, denen, weil das Sein der übrigen Wesen ihnen dunkel, auch das Ergebniss ihres eignen Wissens wie mit einem Schleier verdeckt ist; daher sie auch von einem geheimen Polytheismus durchaus nicht ganz frei sind.

---

*) Sur. 7, 178.

Aber aus den Herren und Leuten der Wahrheit, welchen der heilige Geist eigen ist, bestehet die edle Gesammtheit und die erhabene Genossenschaft derjenigen, welche erkannt haben, dass in den Erscheinungformen der Wesen Gott der Majestätische und Hocherhabene das wahre Wesen und der absolut Wirkende ist, und deren Sein die Vereinigung mit Gott selbst ist, da es in dem Anschauen der Schönheit des Einzigen so tief versunken ist, dass ihr in Gott versenkter Blick nichts ausser den Wesenseigenschaften des Einen siehet, so dass sie auf derselben Stufe, wo sie dieses Anschauen auch als eine Eigenschaft des Einen erkennen, ihre eigne Eigenschaft nicht sehen und erkennen, dass auch dieses Sehen Eigenschaft jenes ist; so gehet auf diese Weise ihr eignes Sein unter und sie versenken sich in die Einung mit Gott. In diesem Zustande der Verzückung heben sich vollends alle Ueberreste des heimlichen Polytheismus und für den Menschen giebt es unmöglich eine Stufe, welche über diese hinausgehet.

Diese Stufe also ist es, auf welcher das Sein aller Dinge in dem Sein Gottes aufgehet; denn es heisst im Qur'ân: „alle Dinge vergehen, nur er nicht" *), so dass man erkennet, dass das Sein aller Dinge in seinem Sein heute untergehet und dass das Anschauen dieses Untergehenden auf morgen zu verschieben Sache der Blinden ist, dass aber auf der anderen Seite das Versprechen dieser Anschauung für die Besitzer der Wahrheit und für die, welche in gewissen Momenten des Genusses der Anschauung sich erfreuen, welche sich von den Schranken der Zeit und des Ortes befreit haben, eine baare Münze (d. i. realisirt) geworden ist.

Diese Gott angehörende Gemeinde und Gott kennende Genossenschaft ist die Gesammtheit derjenigen, welche, weil sie sich in die Einung mit der Einheit und in den Abgrund

*) Sur. 28, 88.

des Bekenntnisses der Einheit Gottes versenkt haben, die ewige Gnadenhülfe aus der Galle der giftigen Eigenschaft der Vernichtung (in Gott) zum Ufer der Trennung (von Gott) und auf den Kampfplatz der Ewigkeit geführet hat, damit sie die Menschen auf höhere Stufen und zum ewigen Heile führen *). — Diese nun sind es, welche bei dem Ziele angelangt sind. O Gott vereinige uns mit ihnen.

Lehrreiche Bemerkungen. — Hierauf soll in wenigen Worten von den Stufen, welche die Sûfîs die Stufe der Seele, des Herzens und des Geistes genannt haben, gehandelt werden, wenn Gott der Erhabene will.

Auf der Stufe der Seele stehen diejenigen, welche in der Niederung der Unvollkommenheit sich befinden, d. h. welche unvollkommene Wohnorte inne haben, nämlich die, welche schlecht und zur Linken (Gottes) gestellt sind. Sie sind es, welche der irdischen Welt angehören und den Begierden der Seele folgen, weil sie Gott und seine Eigenschaften nicht kennen. Darum sagen sie, der erhabene Qur'ân ist Muʿhammed's (über den der Gruss sei) Wort und ihretwegen hat Gott der Erhabene gesagt: „Sprich! Sehet ihr? Wenn er (der Qur'ân) von Gott ist, so glaubet ihr doch nicht daran: wer irret mehr als der, der in weiter Feindschaft (mit Gott) ist? **). Wer von diesen Leuten glaubet, der wird gerettet sein.

Auf der Stufe des Herzens stehen die, welche den Weg der Vollkommenheit gehen, d. h. die Gerechten und zur Rechten (Gottes) Gestellten. Die Leute auf dieser Stufe haben die erste schon überschritten und ihre Einsicht ist lauter geworden und sie sind dahin gekommen, dass sie auf die Zeichen Gottes ihre Beweise stützen, als deren Inhalt bei nachdenkender Betrachtung die göttlichen Handlungen und Regierungsacte sich ergeben. Sie kommen soweit, dass sie

---

*) S. die Anmerkung z. d. St. **) Sur. 41, 52.

in ihren Seelen die Eigenschaften und Namen Gottes erkennen. In Folge dessen sehen sie mit dem Auge des Verstandes, dass Gottes Wissen, Macht und Weisheit von der Verbindung mit der Sinnenlust rein ist und schauen Gottes Hören, Sehen und Reden in den menschlichen Seelen selbst und in den Regionen dieser Welt an, denn es heisst im Qur'ân: „wir werden sie sehen lassen unsere Zeichen in den Regionen der Welt und in ihren Seelen," und so bekennen sie sich zum Qur'ân und der Wahrheit, „bis ihnen klar wird, dass er die Wahrheit (d. i. Gott) ist *). Diese sind es, welche die Beweisführung anwenden, in welcher ein Fehler etwas Unmögliches ist. Dadurch nun ist ihr Verstand so erleuchtet, dass sie verklärten Blickes sind und durch die Offenbarungen der göttlichen Eigenschaftsnamen zum Schauen gelangen und ihre Eigenschaften in den Eigenschaften Gottes aufgehen. Und was die ersten erkannt haben, schauen diese an, denn ihre Vernunft wird durch das Licht des Herzens geläutert und gereiniget. Aber die mit Verstand Begabten erhalten nach dem Sinne der Worte: „sie nehmen die Natur Gottes des Erhabenen an" die göttliche Natur und die Hellsehenden erhalten durch sie gewisses Wissen, so dass sie daher unmöglich eine schlechte Natur haben können.

Auf der Stufe des Geistes stehen die, welche zu dem Ziele gelangt und vollkommen sind d. h. die, welche Gott nahe stehen und vorangeeilet sind, wie der Qur'ân sagt: „die Voraneilenden sind die Voraneilenden, diese sind es, welche (Gott) nahe stehen" **); die Leute, welche auf dieser Stufe stehen, haben die Stufe der Offenbarung der (göttlichen) Eigenschaften überschritten und gelangen zur Stufe der Anschauung (Gottes); sie haben die Schleier der Offenbarungen der Eigenschaftsnamen und der

*) Sur. 41, 53. **) Sur. 56, 10. 11.

Vielheit der individuellen Existenzen zerrissen und den Anschauungsgenuss der Einung mit der Einheit erlanget, so dass die Zustände ihrer Begeisterung in der Herrlichkeit der Einheit sind, wie der Qur'ân sagt: „genüget es nicht, dass dein Herr der Zeuge aller Dinge ist?" *). Sie sind es, welche Gottes Angesicht in allen Einzelwesen schauen. Sie erkennen in der Schöpfung einen Spiegel Gottes und in Gott das eigentliche Selbst der Schöpfung; aber höher als diese Stufe ist das sich Versenken in den Quell der Weseneinheit.

Zweiter Theil.

Ueber die Erkenntniss des Wesens der Gottheit.

So wisse du, der du Gott suchest, dass man das Wesen der Gottheit von zwei Seiten betrachten kann, einmal als reines (abstraktes), von der Verbindung und Verwandtschaft mit gleichartigem freies (immaterielles) Sein, das man nur der Deutlichkeit wegen Sein nennen kann; das andere Mal als die Welt, sofern es scientifisch alle Dinge umfasst, wie der Qur'ân sagt: „umfasset er denn nicht alle Dinge?" **) Folglich stehet die Welt mit Gott in keiner anderen Verbindung als durch die Gnadenhülfe. — Auf die erste Betrachtungsweise beziehen sich folgende Worte des Qur'ân: „nichts ist ihm gleich" †); auf die zweite die Worte: „und er ist der Allhörende und Allsehende" ††).

Und in der Schöpfung liegt auch noch der Grund zu zwei Betrachtungsweisen, einmal insofern die Schöpfung sich selbst nicht betrachten kann, wohl aber ihren Herrn; sodann insofern Gott an und für sich selbst, das ausser ihm

*) Sur. 41, 53. **) Sur. 41, 54.
†) Sur. 42, 9. ††) ebend.

Seiende aber durch ihn bestehet, d. h. es giebt nur ein Sein, so dass das Sein der ganzen Welt durch ihn bestehet und das Bestehen durch ihn in Raum nnd Herzen ganz, in jeder Erscheinungsform offenbar und fest ist und nach der Menge der Schauplätze als Vielheit erscheinet.

Nach der Meinung Einiger hat das Sein drei Seiten, von welchen man es betrachten kann: zuerst bedingt das Ding das Sein als ein (an dasselbe) gebundenes; zweitens bedingt das Nichts, dass das Sein allgemein ist; drittens bedingt das Ding nicht das Sein als ein absolutes, d. h. Gott dem Hochgelobten und Erhabenen kommt in aller Ewigkeit der Vergangenheit die Eigenschaft des Einzigseins und das Prädicat des Alleinseins zu, denn „Gott war und nichts anderes war mit ihm zugleich", „er ist jetzt, wie er war", was soviel sagen will, als dass man in der Vielheit die Einheit, d. h. dass man in der Vielheit der Geschöpfe die Einheit Gottes nachweiset, denn „im Hause ist Niemand ausser ihm." Dem Sinne, welcher hierin liegt, gemäss hat man gesagt, dass das absolute Sein von dem absoluten Himmel und von dem Gipfel des geheimnissvollen Ansichseins herabgestiegen ist und in den Spiegeln der Individualisirungen und den Offenbarungsorten der Personificirungen sich offenbaret hat; wie Tirmidî (dessen sich Gott erbarmen möge) nach Abu Hureira (den Gott segnen möge) erzählet, dass der Prophet (über dem das Gebet und der Gruss sei) gesagt habe: „bei dem, in dessen Hand die Seele Mu'hammeds ist, wenn ihr ein Seil zur tiefsten Erde hinab senktet, so würde es auf Gott fallen", dann sich wendend habe er folgenden Vers des Qur'ân gelesen: „Er ist der Erste und der Letzte, der Offenbare und der Verborgene"*); d. h. wenn ihr das Seil eurer Denk- und Specu-

*) Sur. 57, 3.

lations-Kraft mit der Hand des Lichtes der menschlichen Gottanschauung in die Welten der Naturkräfte versenket, so fällt dasselbe von dem Nachweise der Individualisirungen der niedrigen Erde nur auf das absolute Sein, wie wenn ihr die geflügelten Boten Eurer Gedanken in die Welten des Immateriellen entsendet, ihr nichts sehet als den Nachweis der hohen himmlischen Individualisirungen und die Anschauung des absoluten Seins, weil das auf den niederen Stufen bestimmt gewusste absolute Sein das auf den höheren Stufen angeschaute absolute Sein selbst ist. Dies sind aber nur höhere und niedere dem Verstand zukommende Betrachtungsweisen und Beziehungen der Phantasie des Wahnes.

Der Sinn hiervon nun, o Wanderer, wird von dir erst recht erfasst, wenn du in der Erkenntniss deines eigenen Seins vollkommener wirst. Siehest du nicht, dass der menschliche Geist ein Wesen ist, welches nicht gesehen wird und welches Niemand sehen kann? Er ist aber mächtig und handelt nach freiem Willen, und die Form ist sein machtloser Sklave; Alles was man siehet, ist Form und die Form hat davon keine Kunde.

Die ganze Welt hat mit der ewigen die Aehnlichkeit, dass keines von den Atomen der Welt an und für sich Bestehen und Existenz hat, sondern dass es durch die Ewigkeit jener ist; und das Bestehen eines jeden derselben ist nothwendig mit ihr verbunden, da die Realität der Existenz ihr angehöret, während die Existenz des zum Bestehen Gebrachten eine erborgte ist.

Die Sûfi's (deren Geheimnisse Gott heiligen möge) haben gesagt, dass das nicht existirende Wesen von der Wüste des reinen Nichtseins und des Unreinen nie den Fuss auf den Sitz der Gottanschauung und den Wohnort der Existenz setzet und so das reine Nichts die Farbe der Existenz nicht annimmt; dass der Spiegel des reell Existirenden auch nicht vom Roste des Nichtseins verunreiniget wird und kein existi-

rendes Wesen das Nichtsein annimmt, wie, wenn du einen Baum mit Feuer verbrennest, er wesentlich nicht existirend nicht wird, sondern seine Erscheinungsform sich in die Form von Asche verwandelt.

Das nothwendig Existirende ist ein Wesen, welches in allen Zuständen bleibend und fest ist; die Erscheinungsformen und Zustände des nur möglich Existirenden aber verändern sich; und dass Gott der Hochgelobte die Welt neu schafft, ist ein Ausdruck dafür, dass das Licht seiner absoluten Realität in verschiedenen und zahlreichen Gestalten erscheinet, so dass du es anschauest.

Aufschluss. Die Sûfî's (deren Geheimnisse Gott heiligen möge) behaupten, dass nichts von Gott getrennt und kein Atom ohne das Licht Gottes ist. Das Wesen Gottes hat alle Geister und Körper umgeben und in das Saatfeld der Fähigkeit und Anlage jedes Wesens das Korn der Existenz gelegt, wie es im Qur'ân heisst: „umgiebt er nicht alle Dinge?" *)

Wenn also, o Wanderer, Jemand meinet, dass irgend ein Ding der Welt von Gott losgelöst ist, der hat hiernach jenes Ding weder wahrhaft erkannt, noch vermag er es, von demselben eine Definition zu geben, wie es in dem Buche Shar'hi-Fufûf heisst: „wer erkennet, dass ein Ding von „Gott losgelöst ist, der hat es nicht erkannt und seinen Begriff „nicht nach dem bestimmt, worauf es beruhet und ebenso um„gekehrt, wer erkennet, dass Gott von der Welt losgelöst „ist und mit ihr in keinem Zusammenhang stehet und in sei„nem Denken ihn so darstellet, der hat ihn weder erkannt, „noch vermag er seinen Begriff zu bestimmen."

Diese Welt, welche zu der Kategorie der Phantasie gehöret, ist der Jagdort Gottes. Die Propheten und Gottgeweihten haben Gott aus dieser Welt erkannt; damit, dass man sagt:

---

*) Sur. 41, 54.

Gott wird ohne die Welt erkannt, ist gar nichts gesagt. Jedes Ding ist ein Schauplatz und Spiegel der Gottheit; die Welt ist ein finstrer Ort. Hinter dem Spiegel ist etwas wie Blei, dessen edle Beschaffenheit zuerst die Schönheit zeiget; aber Gott weiss es am besten.

Der Imâm Ghazâlî hat in dem Buche Mishkât-el-anwâr gesagt: „die Erkennenden steigen von der Niederung „des Bildlichen zu dem Gipfel der Gewissheit auf und „erreichen vollkommen ihre Stufen, so dass sie durch die „evidente Anschauung erkennen, dass nichts als Gott Existenz „hat und dass Alles untergehet ausser ihm, nicht dass er „untergehet in irgend einer Zeit, sondern, dass er vergehet „von Uranfang bis in die späte Ewigkeit; nur so wird er „vorgestellt.“ Aber Gott kennet das wahre Sachverhältniss.

Erster Abschnitt.

Ueber die Einheit der Handlungen Gottes.

Die Einheit der Handlungen Gottes, o Wanderer des Gottesweges und du der wahren Reinheit Beflissener, besteht nun darin, dass der Wanderer siehet, dass Gottes Handeln in allen Wesen vorherrschend wirkend ist, dass er die menschliche Einbildung von der Mannichfaltigkeit der Handlungen Gottes trennet, dass er durchaus keinem Anderen als Gott dem Erhabenen eine handelnde Thätigkeit beileget; dass er überhaupt erkennet, dass Gott der Majestätische und Erhabene der absolut Handelnde und der in Wahrheit Wirkende ist und nachher durch Selbstkampf auf seiner Wanderung zu der Stufe gelange, wo er erkennet, dass alle Werke von der Herrlichkeit des Allerhalters herrühren und in der Welt der Existenz keinen Anderen als Gott als den Wirkenden anschauet. Auf dieser Stufe hat er sich demnach von seinen eigenen und ausser Gott vorgehenden Hand-

lungen frei gemacht, daher diese Stufe „Vernichtung in den Handlungen“ heisst.

Diese Einheit der Handlungen tritt nun dann ein, wenn der Pilger in der Selbsterkenntniss vollkommener wird, weil ihr Entstehungsgrund in der Kenntniss der eignen Seele liegt, denn der Qur'ân sagt: „und in Euren Seelen (sind Zeichen); sehet ihr sie nicht?“ *) Denn die Existenz des Wanderers ist das Band der Werke der Gottheit.

So ist dieses also die Stufe derer, welche die Beobachtung der Gesetzesregeln halten und die Gebote der bestimmten Religion vertheidigen, d. h. welche den Geboten Folge leisten und das Verbotene meiden und dann alle Regungen und alle Zustände der Ruhe auf Gott beziehen, nichts sich selbst zuschreiben, so dass alle Handlungen Handlungen Gottes sind, welcher thuet, was er will, also der nach freiem Willen Handelnde ist. Wer sagt: „der Wille ist mein“, soll über die Qur'ânworte: „er wird nicht gefragt nach dem, was er thuet“ **) nachdenken.

Diese nennet man rechtgläubig und diese Begeisterungszustände sind erlaubt.

Ich bin jener Thau, der kein Thautropfen ist,
Dein Alles ist, Du bist Alles; was ist mein?

Die Classe derjenigen aber, welche vorgeben, sich in das Meer der Vernichtung in Gott versenkt zu haben und in der Quelle der Einung mit Gott untergegangen zu sein und welche die Acte der Bewegung und Ruhe sich nicht selbst beilegen, sagt: unsere Bewegungen gehen, wie die Bewegungen der Thüren, ohne ein Bewegendes nicht vor sich. Wenn dieser Gedanke auch richtig ist, so ist dies doch nicht der wahre Zustand dieser Leute; denn ihre Absicht ist die, durch diese Rede sich einen Vorwand zur Entschuldigung für die von ihnen begangenen Sünden und Vergehungen zu ver-

---

*) Sur. 51, 21. **) Sur. 21, 23.

schaffen und allen Willen Gott zuzuschreiben und von sich selbst den Tadel wegen der Sündhaftigkeit abzuwenden. Man giebt ihnen das Prädicat des Auctoritätsglaubens, was ebensoviel als Unglauben ist, vor welchem uns Gott bewahren möge! —

So erzählte man einem von den erhabenen (Sûfî's) *), dass Jemand gesagt habe: „Mein Handeln steht mit dem Willen Gottes in derselben Verbindung, wie die Bewegung der Thüren mit dem, welcher sie beweget.“ Da sagte jener: wenn derjenige, welcher dies saget, die Gebote des göttlichen Gesetzes und die Regeln der Gottverehrung ausübet, so ist er einer von denen, welche wahr reden: wenn es ihn aber nicht kümmert, dass er auf eine widerspänstige und vorsätzlich ungehorsame Weise den Geboten des göttlichen Gesetzes zuwiderhandelt und er diese Worte deshalb saget, um offenbar die Grenzen der Religion und des Gesetzes zu überschreiten, indem er alle Handlungen Gott dem Hochgelobten und Erhabenen zuschreibet, dann gehöret er zu den Gottlosen.

Wenn du nun, o Wanderer, durch das erhabene Gesetz des Gesandten des Ruhmeswürdigen (den Gott segnen und bewahren möge) wirklich zur Stufe derer, welche die wahre Religion besitzen, gelanget bist und sagest: was ist mein? so diene dir zur Antwort, dass das, was du Auctoritätsglaube genannt hast, den Menschen über die Grenze der Religion und des Gesetzes hinausführet und er in Folge dessen ohne Religion handelt, wovor uns Gott behüten möge!

Zweiter Abschnitt.

Ueber die Einheit der Eigenschaften Gottes.

Die Einheit der Eigenschaften Gottes nun, o du Gottespilger und du, der du das absolute Sein zu erfassen strebest,

*) Abû-Muʿhammed Sahl Ben-'Abd-allâh.

bestehet darin, dass der Wanderer so weit kommt, dass er alle nur irgend existirenden vollkommenen, schönen und majestätischen Eigenschaften als nur in dem Wesen des Majestätischen und Huldvollen seiend anschauet; dass er, um es kurz zu sagen, spricht: „diese Eigenschaften sind in den Schauplätzen d. h. in den verschiedenen Geschöpfen in das Erscheinen getreten und haben sich in ihnen offenbart“ und sie demgemäss auch betrachtet. Auf dieser Stufe sind in dem Wanderer die aussergöttlichen Eigenschaften vernichtet und man nennt deshalb dieselbe „Vernichtung in den Eigenschaften.“

Nun soll der Gott Suchende in allen Geschöpfen die aussergöttlichen Eigenschaften negiren und die Gotteseigenschaft in jedem Dinge nachweisen (affirmiren), denn alle in der Welt existirenden Dinge und Körper sind die Eigenschaftseinheit Gottes des Majestätischen und Erhabenen und der Schauplatz seiner Selbstheit, deshalb hat (Abû Bekr) der erhabene Wahrhafte (dessen sich Gott erbarmen möge) gesagt: „ich habe kein Ding gesehen, ohne vorher Gott gesehen zu haben.“ — Ferner hat der Sheich Mo'hjî-el-dîn el-'Arabî (dessen Geheimniss geheiligt sei) in den Fufûf-el-'hikem gesagt: „fürwahr Gott erscheinet in jedem Dinge auf eine besondere Weise, so dass er in allem geistig Erkennbaren offenbar, aber für alle Einsicht verborgen ist, ausser wenn einer von seiner Erscheinungsform und Selbstheit spricht“ d. h. Gott der Erhabene offenbaret sich seinen Knechten, dann erscheinet er in allen Geschöpfen auf eine besondere Weise, folglich ist er in allem geistig Erkennbaren offenbar und erkennbar durch die Offenbarung, er ist aber für alle Einsicht verborgen, weil die Menschen alle Offenbarungen und Eigenschaften Gottes in den Schauplätzen geistig zu erfassen nicht vermögen; nur der Einsicht dessen ist er nicht verborgen, welcher weiss,

dass die Welt die Erscheinungsform Gottes des Erhabenen und der Schauplatz seiner Selbstheit ist.

Bestätigung. Ein solcher schauet die edlen Eigenschaften Gottes des Erhabenen in allen seinen Schauplätzen an, wie der Sheich Bâjezîd (dessen Geheimniss geheiliget sei) gesagt hat: „seit dreissig Jahren habe ich in „diesem Kreise mit Niemandem als mit Gott ge- „sprochen; die Menschen denken, dass ich mich „mit ihnen unterhalte."

Das Auge und Herz des Gottespilgers öffnet sich auf dieser Stufe durch dieses Anschauen; der Schleier der Existenzen zerreisset; auf der Erde siehet er Gott den Erhabenen in der Eigenschaft des Sterbenlassens, im Feuer schauet er, wie Gott zusammenziehet und Hülfe bringet; im Wasser, wie er Leben schaffet, und in den Pflanzen, wie er sich vornehmlich als Allspendender offenbaret: demnach also erblicket er kein Ding, welches von einer Eigenschaft Gottes frei wäre.

So ist der, welcher (zu Gott) strebet, in jedem einzelnen Zeittheile ein Pilger; er bestrebet sich in allen Dingen die Eigenschaften Gottes zu schauen und vermag nichts anderes zu erblicken, wie Jûnus saget:

Ich habe Jûsuf einst geführt in kananäisch' Land.
Jûsuf gefunden ward, doch Kána'ân sich nimmer fand.

Das heisst: Er ist gekommen um Gott zu erkennen, er sah theils Sterne, theils Himmelssphären, theils Elemente, theils Urstoffe, d. h. Metalle, Pflanzen und Thiere; da saget er nicht: „ich habe etwas davon als Gott erkannt." Dann führte er den Jûsuf nach Kana'ân; da fängt er an Gottes Eigenschaft zu sehen, indem er wandert und Selbstkampf übet und Schüler Gottes wird, da sagt er: sein ist die Fluth des Wassers, sie selbst ist die Eigenschaft des Lebenschaffenden und sein ist das Aufsprossen der Pflanzen und hierin herrschet nur die Eigenschaft des Allspendenden vor; so findet er nun den Jûsuf, aber Kana'ân nicht; zuerst war er mit einem

Schleier bedeckt, dann wurde er einer von den Leuten (d. i. Schülern) Gottes und schauet Gott in allen Dingen an, wie er den Kern als das wurzelhafte Saamenkorn von jenem Baume anschauet, wenn er sein Herz von dem Uranfang nicht trennet. Bald siehet er den Ort der Erscheinung und sagt: es ist der Schauplatz; bald siehet er die erste Möglichkeit seines Seins und dann Gottes Eigenschaften; bald siehet er den Reflex, bald zugleich ihn mit; deshalb wird von den frommen Altvorderen der Ausspruch: „ich habe nichts gesehen, ohne Gott vorher, nachher und zugleich gesehen zu haben" in diesen drei Lesearten überliefert.

Ermahnung. Wenn du nun die Gegenwart Gottes in jedweder Erscheinungsform betrachtest, so ist es in Wahrheit er nicht, welchen du betrachtest und die Vorstellung, welche du dir von jener Erscheinungsform machest, umgiebt dich wie ein Schleier. Gott der Erhabene ist folglich von den Eigenschaften, welche man ihm beileget; frei, denn der Mensch vermag nicht, die Eigenschaften seines Wesens und Handelns zu erfassen, sondern er kann nur das erkennen, dass die Schönheit des überaus Herrlichen aus dem Geheimniss des Ansichseins herausgetreten ist und in den Spiegeln der Individualisirungen und in den Offenbarungsorten der Personificirungen sich geoffenbaret und ihre edlen Eigenschaften in diesen verschiedenen Schauplätzen dargestellt hat, so dass dieselben offenbar geworden sind.

Diese Stufen werden nun dann erreicht, wenn der Pilger in der Kenntniss seines Herzens sich mehr vervollkommnet hat, weil sie aus dieser hervorgehen; wenn folglich der Wanderer so, wie er in den Erscheinungsformen der Wesen das Erscheinen seines (näml. Gottes) Lichtes betrachtet, in allen Schauplätzen die Eigenschaften Gottes nicht anschauet, so wird er doch in seinem eignen Spiegel d. h. in dem Herzen die erhabenen Eigenschaften Gottes anschauen. Denn dies ist die wahre Gottanschauung. — Mit dem Auge des Kopfes

wird Gott nicht geschaut, wohl aber mit dem Auge des Herzens, was der erhabene Sinn des Ausspruches: „mein Herz hat meinen Herrn gesehen“ beweiset. Der Baum wird gesehen, nicht aber der Kern; das Auge des Herzens schauet den Kern; die Hellerleuchteten sehen beides zugleich, wenn sie wirklich sehen, wie Gott der Majestätische und Erhabene in dem Spiegel der Wesen sich zeiget und so auch seine edlen Eigenschaften mit Gewissheit anschauen. Wenn aber des Wanderers eignes Herz unvernünftig ist, so ist er wieder in einen Schleier eingehüllt (so, dass er Gott nicht schauen kann); denn die Unvernunft ist ein Schleier, der Gott verhüllet, nicht aber der Himmel, und die Erde, wie gesagt worden ist:

Ich dachte vordem, dass Leila im Schleier sich verhüllet,
Und dass der Schleier hindere bei ihr den Liebeskuss.
Und siehe! sie entschleiert sich. Bei Gott da ist kein Schleier,
Nur dass vor ihrer Schöne mir das Aug' erblinden muss.

Das heisst: wie lange Zeit ist es her, dass ich die Welt für einen Schleier, der Gott (mir) verhülle, hielt, aber Gott entschleierte sich, so dass er, der (bisher) in mir nicht zu schauen war, von mir gekannt wurde, nachdem mir das Licht des Hellsehens aufgegangen war, denn es heisst im Qur'ân: „und wohin ihr euch wendet, da ist das Antlitz Gottes“ *).

So ist nun weder Himmel noch Erde ein Schleier zwischen dir, o Pilger, und zwischen Gott, sondern nur der Wahn, dass du eine Existenz habest und der Umstand, dass du sie unaufmerksam betrachtest d. h., dass du sie dir selbst beilegest, ist der Schleier, welcher dir Gott verhüllet. In dem Maasse als (dir) deine Nichtexistenz klar wird, wird (dir) auch Gottes Existenz offenbar.

Einer von den Gottesmännern hat gesagt, dass diese

*) Sur. 2, 109.

Stufe dann erreicht würde, wenn der Mensch die Herrlichkeit der Seele Muʿhammeds (über welchem der Gruss sei) kenne, denn der Qur'ân sagt: „Es ist schon zu Euch gekommen ein Bote aus Euch“ *). Jeder also, der die Seele Mu'hammed's kennen gelernt hat, hat in Wahrheit die Eigenschaft Gottes kennen gelernet, deshalb hat Muʿhammed gesagt: „Heil dem, der mich gesehen“. So ist also die Muʿhammed (über welchem der Gruss sei) angehörende Seele ein Spiegel, in welchem die Eigenschaften der Ewigkeit und das Wesen der absoluten Einheit angeschauet werden, denn das Wort des Propheten: „wer mich gesehen, hat Gott gesehen“ weiset hierauf hin. Aber Gott kennet das wahre Sachverhältniss.

Dritter Abschnitt.

Ueber die Einheit des Wesens Gottes des Hochgelobten.

O du Pilger des Gottesweges erkenne, dass man, wenn du von allen möglich existirenden Wesen absiehest und so das Wesen Gottes betrachtest, dasselbe die Herrlichkeit der Einheit nennet, weil alle Vielheit in ihm untergehet, und zwar so, dass von dieser Stufe aus in keiner Weise ein Hinweisen auf Individualexistenzen möglich ist. Man nennet diese Stufe auch die der Blindheit aus dem Grunde, weil die Einsicht der Gelehrten und die Verstandeskräfte der Denker zu schwach und zu ohnmächtig sind, um dieselbe zu erreichen. Kein Anderer als er selbst erreicht diese herrliche Stufe. Da sie nun, wenn es sich wirklich so verhält, in den Schleier der Majestät verhüllt gewesen ist, so war es passend, sie „Blindheit“ zu nennen. Man nennet sie aber auch „Realität der Realitäten“ und „Vereinigung der Vereinigung mit Gott“, weil alle Realitäten und

*) Sur. 9, 129.

alle Wesenheiten in ihr verborgen sind; und so bald man das Wesen Gottes mit allen seinen Vollkommenheitseigenschaften und Schönheitsnamen zusammen betrachtet, nennt man sie die Gottheit selbst und die Stufe der Einheit. Mit Rücksicht darauf, dass in der That aus ihr in die Wesenheiten der möglich existirenden Wesen und in die Selbstheiten der wirklich existirenden Wesen gemäss ihrer Fähigkeit und Anlage die Existenz und die übrigen Vollkommenheiten emaniren, nennt man diese Herrlichkeit die Stufe der Gottherrschaft.

Folglich ist deutlich, dass die Spione der Phantasieen und die Einbildungen des Verstandes zu der Majestät der Herrlichkeit Gottes nicht dringen. Aber die erhabenen Altvorderen haben der Nothwendigkeit gemäss mit Ausdrücken, welche sich nur auf der Stufe der Möglichkeit bewegen, in durstige und nach dem Krystallquell des Gelangens zu Gott Verlangen tragende Herzen geschrieben. Dies soll in summarischer Zusammenfassung auseinandergesetzt werden, so Gott der Erhabene es will.

Die Einheit des Wesens Gottes bestehet nun darin, o Wanderer, dass man das von Ewigkeit her seiende Wesen von allen Schauplätzen absondert und so überhaupt erkennet, dass das Wesen Gott dem Erhabenen angehört und dann dass die zeitlich zum Dasein gebrachten Wesen nichts sind,

Denn nichts wahrhaftig, ausser Gott, ist in Realität.

D. h. keinem Ding kommt realiter Sein zu, sondern nur Gott dem Erhabenen gehört das Sein an.

Da nun überhaupt das Sein Gott gehöret, wie sollte etwas anderes als das Wesen Gottes sein? So spricht hierüber die Herrlichkeit des Mewlânâ Nizhâm-el-dîn El-Nîshâbûrî in der erhabenen Erklärung des folgenden Qur'ânverses: „und wenn dich meine Knechte nach mir fragen, (so sage:) fürwahr ich bin

nahe" *): „es giebt keines von den Weltatomen, welches „nicht das Licht der Lichter (d. h. das Wesen Gottes) umgäbe „und über welches (d. h. über dessen in das Dasein Treten) „dasselbe keine Macht hätte und dem es nicht nahe wäre. „Dieses (Licht) ist uns näher als das Sein jenes Atomes, nicht „nur durch das alleinige Wissen und durch die Idee des „Schaffens und Neuschaffens (welche sich mit ihm verbindet), „sondern in einer anderen Weise, welche das Wort ohne „Phantasie nicht enthüllen kann, weil die Erklärung davon „nothwendig die Thorheit der Unvernünftigen verursacht" **).

Diese verschiedenen Phasen des Offenbarwerdens nun und diese vielfältigen Offenbarungen sind ein Beweis für das Einzigsein des Wesens Gottes und für die Alleinheit seiner vollkommenen Eigenschaften. Denn der Strahl der Sonne, welcher auf die Erdoberfläche fällt, ist innerhalb seines Wesens ein ungetheilter und unmannichfaltiger und hat nur eine Farbe; und wenn er auf bunte Gläser trifft, so zeiget jedes einzelne Glas eine Farbe; wenn er aber auf unreine Flecke fällt, so ist im Wesen und Strahle der Sonne keine Verringerung, wie, wenn er auf Rubin und Hyacinth fällt, sein Glanz sich um nichts vermehret; und die Erscheinungsformen der Schauplätze sind die Lichter Gottes, mögen sie geistig (innerlich) oder äusserlich, vollkommen oder mangelhaft sein. —

Das Wesen Gottes stehet nun mit nichts in Vereinigung und verbindet sich mit keinem Dinge, und wegen der Vielheit der Geschöpfe kommt ihm keinesweges nothwendig eine Vielheit und Mehrheit zu, wie es denn auch mit dem Lichte der Sonne verglichen worden ist. — Diese Stufe nun ist

---

*) Sur. 2, 182.

**) Die im Texte (S. ٢٨) gegebene türkische Uebersetzung der arabischen Stelle konnte hier füglich übergangen werden, so weit sie sich nur auf das Uebersetzen beschränkt. Die wenigen Erklärungen, welche sie enthält, sind hier in Parenthese in den Text mit eingefügt worden.

die letzte Stufe der Einung mit Gott. Wisse nun, dass es möglich ist, auf dem Wege der Beweisführung zu der Erkenntniss der Einheit der Handlungen (Gottes) zu gelangen; zu der Stufe der Einheit der Eigenschaften und des Wesens (Gottes) aber führet kein anderer Weg, als die Offenbarung; auf dem Wege der Beweisführung gelanget man nicht zu diesen zwei Stufen; aber Gott kennet am besten das wahre Sachverhältniss. Der Wanderer nun, welcher Gottes des Erhabenen Gottheit anschauet, hat in Wahrheit die Vollkommenheit seines Wesens und seiner Eigenschaften und Handlungen erkannt, denn in dem Maasse als der Pilger sich in dem Anschauen versenket hat, wird er von dem Aussergöttlichen getrennt, weil sich in diesem im Vergleich zu der göttlichen Vollkommenheit eine relative Mangelhaftigkeit offenbaret. Hieraus erhellet folglich, dass der Gott suchende Wanderer, welcher auf seiner Wanderung zu der Stufe der Anschauung nicht gelanget, an dem Aussergöttlichen noch hängen bleibet, so lange er sich nicht von den Stufen des Diesseit und Jenseit ganz frei macht. Bis er seinen Blick nicht auch von seinem eigenen Sein abwendet, wird ihm weder die wahre Einung mit Gott, noch der vollkommene Glaube zu Theil, weil des Wanderers eigenes Sein für ihn der nächste Schleier und die schwerste Sünde ist, denn der Sinn der Worte: „Dein Sein ist eine Sünde, mit welcher keine Sünde verglichen werden kann" ist bestimmt wahr. Wenn er aber daran denkt, dass er sich von seiner Seele durch ihre Vernichtung in Gott frei gemacht hat, so ist auch dies für ihn ein grosser (vor ihm Gott verhüllender) Schleier. — Die vollkommene Vernichtung in Gott bestehet darin, dass er seine Seele in Gott vernichtet und auch diese Vernichtung in Gott vernichtet d. h. dieser Vernichtung in Gott sich nicht erinnert; geschiehet dies nicht, so ist auch dies ein Schleier. Folglich ist die Vernichtung der Vernichtung in Gott die höchste von den Stufen der Vernichtung.

Feine Lehre. Das Wesen Gottes theoretisch zu erfassen ist möglich, weil man das Erscheinen seines Lichtes in den Offenbarungsorten der möglich existirenden Wesen d. h. in den Spiegeln der geschaffenen Wesen betrachten kann. So tief die Vorstellung von der wahren Beschaffenheit seines Wesens verborgen ist, so deutlich ist auf der andern Seite die Wahrheit seiner Existenz.

Diese Stufe umfasst zwei Theile. — Der erste ist das, dass die Existenz aller Offenbarungsorte zu der Präexistenz des Wesens Gottes in einem gleichgültigen Verhältniss stehet, was auch die gewöhnlichen Menschen begreifen können.

Der Beherrscher der Gläubigen 'Alî Ibn-Abî-Thâlib (dessen sich Gott erbarmen möge) hat gesagt: „für- „wahr Gott offenbaret sich seinen Knechten, ohne „dass sie ihn sehen; und zeiget sich ihnen, ohne „dass er sich ihnen offenbaret."

Der zweite Theil ist das Begreifen seines Wesens. Dass Verständniss des eben erwähnten Ausspruches und dieser Begeisterungszustand ist den Auserwählten eigenthümlich. Der Beherrscher der Gläubigen: 'Alî Ibn-Abî-Thâlib (dessen sich Gott erbarmen möge) hat gesagt: „ich habe ihn gesehen und dann erkannt und ihm dann gedienet; ich habe keinem Herrn gedienet, welchen ich nicht gesehen habe."

Gott nun anders als unter einem Bilde zu verkünden, ist verboten. Gott der Erhabene hat durch jene Barmherzigkeit und Milde seine Knechte davor gewarnet, über sein Wesen nachzudenken, damit ihre Zeit über diesem Nachdenken nicht untergehe, wenn er im Qur'ân saget: „er will, dass ihr ihn fürchtet, aber Gott ist nachsichtig gegen die Knechte" *). Und die Herrlichkeit des Herrn der Sterblichen (auf welchem der Gruss sei) hat

---

*) Sur. 3, 28.

gesagt: „wir haben dich nichtso erkannt, wie du erkannt werden musst“; ferner: „fürwahr Gott der Erhabene hat sich vor dem Verstande in einen Schleier verhüllet, wie er sich vor den Blicken verhüllet hat, und fürwahr sie suchen den höchsten Reichthum, wie ihr ihn suchet.“ Und die Herrlichkeit des Abû-Bekr, des Wahrhaftigen, (den Gott segnen möge) hat über diese Stufe gesagt: „das Unvermögen zur Erreichung der Einsicht ist Einsicht“; und der Sohn des 'Abbâs (welche beide Gott segnen möge) hat gesagt: „es haben einige über das Wesen Gottes nachgedacht, die Herrlichkeit (Gottes) aber hat gesagt: „denket nach über die Schöpfung Gottes, aber denket nicht nach über das Wesen Gottes, denn ihr seid nicht ausgerüstet mit der Macht dazu.“ So ist es nun also unmöglich, Gottes des Majestätischen und Erhabenen Wesen scientifisch zu erkennen. Diese Erkenntniss wird dann zur Gewissheit, wenn du, o Wanderer, in deinem eigenen Wesen dich vervollkommnest, d. h. wenn du das wahre menschliche Wesen erkennest, denn es heisst: „der Mensch ist mein Geheimniss und ich bin das seine“. Demgemäss, wenn es sich wirklich so verhält gehöret die Erkenntniss des Wesens zum Wesen, und das Resultat dessen, wovon hier gesprochen wird, lieget ausser dem Bereiche des Verstandes. Zu dem, wohin man mit den Warten des Verstandes nicht leicht gelangen und durch die Processe des geistigen Denkens vorstellbar unmöglich dringen kann, führet nur der Weg der durch Offenbarung gewonnenen und evidenten Anschauungsgenüsse und der Pfad wiederholten psychischen und pneumatischen Seelenkampfes.

Ermahnung. O du, der du Gott suchest, dem Pilger thuet nur das Noth, dass er Tag und Nacht auf dem Wege der Strenggläubigen und auf dem Pfade der Genossen mit

dem Gedanken an Gott sich beschäftige, das Aussergöttliche (in sich) negire und durch Erkenntnisse sich nicht täusche und betrüge, und dadurch, dass er zeiget, wie tief er in die Erkenntniss des Wesens Gottes eindringet, seine Seele nicht in den Abgrund des Unterganges führe, denn „jeder, welcher das Wesen Gottes leugnet', ist ein Thor, so denket nach über die Wohlthaten Gottes, aber nicht über das Wesen Gottes. „So machet kein Bild von Gott.“ *)

Habe Acht! Was du Einung nennest ist Gottlosigkeit, und was du für Verbesserung hältst, ist Verderbniss, wie es im Qur'ân heisst: „nur wenig von dem Wissen ist euch zu Theil geworden“ **). Lass folglich nie das feste Seil des göttlichen Gesetzes aus der Hand. Was nun den Umstand anlangt, dass die unter dem Namen der Einung mit Gott von den früher lebenden Sheichen herrührenden dunklen Bilder und Zeichen über die Einsicht der Menschen gehen: siehest du nicht, dass Einige von der Stufe der Auserwählten oder von Bedürfnissen der gewöhnlichen Menschen ausgehend sprechen, wie zum Beispiel „das sich Enthalten der Dinge dieser Welt ist für die gewöhnlichen Menschen nämlich die Anfänger ein nothwendiges Bedürfniss, den Auserwählten aber ist Enthaltsamkeit überhaupt nothwendig eigenthümlich“; in der Natur Anderer sind Begeisterungszustände vorherrschend, wie z. B. einer gesagt hat: „ich bin der Handelnde in dieser Welt und in meinem Garten ist Niemand ausser Gott“; noch Andere sprechen von dem Wogenschlag des Empfindenden ausgehend, wie z. B. das Wort des 'Hallâdsh: „ich bin Gott“; noch Andere sprechen bildlich von dem in Gott Sein ausgehend: „ich bin ewig, wie Gott ewig ist, und existire, wie Gott existiret“. —

Die Meisten von diesen überschreiten den Gedankenkreis

*) Sur. 16, 76. **) Sur. 17, 87.

der Verständigen, und ihre Worte sind Trunkenheit und Versenkung in Gott; und sie sind gerichtet gegen diejenigen, welche wissen, dass die Rückkehr zum Anfang gehet.

Wenn du nun diese feinen Lehren bewahrest und deine Schwäche bekennest und deine Unfähigkeit anerkennest, so ist vermöge der vollkommenen Güte Gottes des Majestätischen und Erhabenen zu hoffen, dass der Palast deines Herzens und deiner Seele durch die Lichter des Qur'ânausspruches: „und er hat dich gelehret, was du nicht gewusst"*) vollkommen erleuchtet werden wird und du so durch geheimnissvolle Offenbarungen und in das Herz dringende Enthüllungen von skeptischen Gedanken frei sein wirst, wenn Gott der Erhabene es will.

---

*) Sur. 4, 113.

Anmerkungen und Verbesserungen.

S. 1. Z. 17. (S. ۲ l. 9.) 1. 'Omar Ben-Suleimân, der Verfasser des kleinen Buches Nuzhat-el-arwâ'h, ist ein sonst ganz unbekannter Schriftsteller, dessen Lebenszeit nur annäherungsweise bestimmt werden kann. Dass er zu dem von dem berühmten persischen Dichter Mewlânâ Dshelâl-el-dîn Rûmî, (vgl. Hammer-Purgstall's Gesch. d. sch. Redek. Pers. S. 163 ff.) dem Verfasser des Methnewî, gestifteten mystischen Orden der Mewlewîs gehörte, deutet er selbst S. ۳ an. Die Zeit der Abfassung des Nuzhat-el-arwâ'h setzt Fleischer im Catalog. Codd. Mscr. Bibl. Sen. Lips. ed. Naumann S. 496. nach dem Jahre 1534 an, weil Kemâl Pashâ-Zâde, dessen Risâle 'Omar Ben-Suleimân S. ۱۹ anführt, als مغفور ومرحوم d. i. gestorben genannt wird und jenes Jahr sein Todesjahr war. — Der Titel, welchen 'Omar seiner kleinen Schrift giebt, ist vielleicht Folge einer Nachahmung des bekannten mystischen Schriftstellers Emîr 'Huseinî, der eines seiner berühmtesten Werke ebenfalls Nuzhat-el-arwâ'h betitelte. vgl. Hammer-Purgstall Gülsheni-râz S. 24.

S. 2. (S. ۳ l. 6 f.) Der hier nicht vollständig angeführte arabische Spruch heisst (vgl. Hammer-Purgstall in seiner Ausgabe des Gülsheni-râz Vorr. S. IV. Anm.) vollständig so: ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه فانّ العلم بالبعض خير من الجهل بالكلّ „Was man nicht Alles kann fassen, soll man nicht Alles unterlassen; denn stückweises Wissen ist besser als gänzliche Unwissenheit.

S. 3. Z. 18. (S. ۴ l. 4.) vgl. dieselben Worte bei 'Harîrî in der خطبة S. ٥ Ausg. von Sacy. Rückert Uebers. I, S. 6.

Vorrede.

S. 3. Z. 23. (S. ۴ l. 7.) Die Ausdrücke سالک (der Wanderer) und طریق (der Weg) wie سلوک (Wanderung) werden in der Sprache der Sûfi's ausschliesslich von dem Sûfi, insofern er auf dem Wege zu Gott (راه خدا, vgl. S. ۲ l. 3. u. 2. v. u. u. ö.) begriffen ist, und von seinem geistigen Leben und Streben nach dem höchsten Ziele des Geistes, dem توحید d. i. der Vereinigung mit dem Absoluten, gebraucht. 'Abd-el-razzâq in seinem: كتاب اصطلاحات الصوفيّة *) erklärt den Ausdruck سالک so: السالك هو السائر الى الله المتوسّط بين المريد والمنتهي ما دام في السّير d. h. der Pilger ist der zu Gott Wandelnde und stehet mitten inne zwischen dem Schüler (= Anfänger) und dem zum Ziele Gelangten, so lange er auf der Reise ist. Dies Bild der Reise für das Leben des Geistes gehet durch die ganze Litteratur des Sûfismus und ist im Grossen poetisch durchgeführt von Ferid-el-dîn 'Atthâr in seinem منطق الطير, wovon sich reiche Auszüge in Hammer-Purgstall's Gesch. der sch. Redek. Persien's S. 141 ff. finden. vgl. ebenso das tiefe Gedicht des Ma'hmûd Shebisterî: Gülshenirâz. — Hiernach sind auch Ausdrücke, wie واصل und وصال zu bemessen, welche eigentlich den am Ziele Angelangten und das Anlangen bedeuten, dann aber von der höchsten Stufe des geistigen Lebens und Strebens gebraucht werden. — Vgl. Sacy Pend-Nâmeh S. 230.

S. 3. Z. 31. (S. ۴ l. 11.) Dieselbe Vorschrift, sich beim Beginne der Wissenslaufbahn an einen vollkommenen Lehrer oder Sheich anzuschliessen und seine Lehren treu zu befolgen, findet sich nicht nur in

*) Herausgegeben unter dem Titel: Abdu-r-razzaqs Dictionary of the technical terms of the Sufies edit. in the arabic original by Dr. Aloys Sprenger. Calcutta 1845. Dem Herausgeber dieses ist das einzige (?) in Sachsen existirende Exemplar dieses in Deutschland noch sehr seltenen Werkes durch gütige Vermittelung des Herrn Dr. Petzholdt aus der Secundo-Genitur-Bibliothek zu Dresden auf mehre Wochen zum Gebrauche überlassen worden. Wegen der Seltenheit dieses Buches sind Auszüge aus demselben mit Anführung des arabischen Textes wohl genügend gerechtfertigt.

den meisten Schriften der Sûfi's wiederholt, sondern auch bei nicht-mystischen Schriftstellern, wie z. B. in dem Enchiridion Studiosi von Borhân-el-dîn El-Zernûdshî ed. Caspari cap. 3. — 'Abd-el-razzâq a. a. O. p. ۱۵۳ giebt von dem Worte شيخ folgende Erklärung:

الشّيخ هو الانسان الكامل فى علوم الشريعة والطريقة والحقيقة البالغ الى حدّ التكميل فيها لعلمه بآفات النفوس وامراضها وادوائها ومعرفته بدوائها وقدرته على شفائها والقيام بهداها ان استعدّت ووفّقت لاهتدائها. „Der Sheich ist der in den Kenntnissen des Gesetzes und des Mysticismus (s. über الطريقة im Folg.) und der Wahrheit vollkommene Mensch, welcher die äusserste Vervollkommnung in denselben erreicht, weil er die Schäden und Krankheiten und Leiden der Seelen kennt und es versteht, sie zu heilen und es vermag, sie von denselben zu befreien und sie (zu Gott) zu leiten, wenn sie geeignet und passend sind, um geleitet zu werden."

S. 5. Z. 2. (S. ٥ l. 8.) Auf die hier angeführte Tradition spielt Ma'hmûd Shebisterî in seinem Gülsheni-râz (Ausg. von Hammer-Purgstall S. ۲۲) in den Worten an:

كنون هر عالمى باشد زامّت
رسولى مقابل در نبوّت

S. 5. Z. 4. (S. ٥ l. 9.) Abû 'Hâmid Mu'hammed Ghazâlî, dessen vollständigen Namen Pococke (im Specim. histor. Arab. ed. II. p. 356) so angiebt: ابو حامد محمّد بن محمّد الغزالى الملقب حجّة الاسلام زين الدّين الطوسى, ist einer der grössten Schriftsteller der Araber und Verfasser des berühmten Werkes: J'hjâ 'olûm-el-dîn. Er ist im Jahre 450 oder 451 der Hidshra geboren und gestorben 505. Vgl. Flügel Haj. Khalf. I, No. 171. Herbelot Bibl. or. unter d. W. Ahia oloum eddin und Gazali. Abu'lfeda Ann. Mosl. t. III, p. 375. Er wird in dem Nuzhat-el-arw. öfter erwähnt und zwar als Verfasser der Bücher: Kîmijâï sa'âdet (S. ۱۳ l. 5. v. u.) und Mishkât-el-anwâr (S. ۴۰ l. 2. v. u.). —

S. 5. Z. 21—28. (S. ٥ l. 3. v. u. ff.) Die Worte der Ueber-

setzung sind folgendermassen zu berichtigen: Da es nun ein Erforderniss der Leitung (zu Gott) ist, den grössten der Genossen nachzufolgen und da die grossen Sheiche, welche in ununterbrochener Reihe einer Generation von den Genossen nach der anderen treuen Gehorsam geleistet haben, als Lehrer (eigentlich: Licentiate) eingesetzt und bestätigt sind, so ist es, wenn man die Mittelglieder aufhebet, gleich, ob man diesen oder den (früher lebenden) Genossen Folge leistet." — Das Misverständniss der Stelle ist durch das Wort: عَنْعَنَة herbeigeführt worden, von welchem die Lexica nur den معنى لغوى nicht aber den اصطلاح angeben. Das Wort kommt von der Präpos. عن her, welche bekanntlich bei Anführung eines Ausspruches, den irgend Jemand von einem Anderen gehört oder irgend wie empfangen hat; daher bedeutet عَنْعَنَة eigentlich den wiederholten Gebrauch des عن in diesem Sinne und dann überhaupt das Anführen eines Ausspruches nach der Ueberlieferung Anderer und zuletzt die ununterbrochene Kette, welche, durch die Glieder dieses عن gebildet, den Urheber irgend einer Sentenz mit dem verbindet, welcher dieselbe als eine von Anderen empfangene anführet. — مُجَازٌ ist etwa das moderne Licentiat d. h. der, welchem von seinem Lehrer ein Zeugniss über seine Befähigung zu dem Lehramte und das Maass seiner Kenntnisse (man nennet ein solches Zeugniss noch heute اجازة licentia) ausgestellt ist. Daher türk. اجازت ويرمك zum Licentiaten creiren.

S. 5. Z. 30. (S. ٩ l. 2.) Sheich Shihâb-el-dîn. Haji-Khalfa (ed. Flügel Tom. IV, p. 275. s.) giebt den Namen vollständig so an: شهاب الدّين ابى حفص عمر (بن محمّد) بن عبد الله السُّهروردى gestorben im Jahre d. H. 632. (1234. Chr.). Er ist der Verfasser des Buches عوارف المعارف فى التصوّف (die Kenner der Kenntnisse von dem Sûfismus), aus welchem Sacy in den Notices et Extraits Tom. XII. (in den Notizen über Dshâmî's: نفحات الانس من حضرات القدس) Auszüge mittheilt; dies Werk enthält nach diesen Auszügen tief eingehende Erklärungen der Terminologie der arabischen Scholastik und der Mystik. — Vgl. über ihn Hammer-Purgstall im Gülsheni-râz S. 31. No. 8.

S. 5. Z. 32 (S. ٩ l. 3.) Abû Jezîd Busthâmî gen. Taifûr, ein berühmter Sheich der Sûfî's, dessen Leben Dshâmî in seinem biographischen Lexicon (Nafaʿhât-el-uns min ʿhadharât-el-quds) in einem längeren Artikel beschreibt. Vgl. Sacy Not. et Extr. des XII. Bandes Auszug p. 128. col. 1. Er starb 261 d. H. vgl. Abulfed. Ann. Mosl. II, p. 249 und 712. Dshâmî erwähnt ihn (بايزيد) im Behâristân herausg. von Schlechta-Wſsehrd p. ٩ und in der Vorrede zu seinem biogr. Lexicon. Sacy. a. a. O. p. 100; ebenso im Nuzh. el-arwâʿh S. ۴۴

S. 6. Z. 1. (S. ٩ l. 5 f.) Abû'l-Qâsim El-Qusheirî (vollständig: ابو القاسم عبد الكريم القشيرى) ist ein bekannter sûfischer Schriftsteller und Scheich (gestorben im J. d. H. 465.), dessen auch Dshâmî in seinem Sûfî-Lexicon erwähnt (s. Sacy a. a. O. S. 137.). Eines seiner Hauptwerke ist die: الرسالة القشيرية في التصوف nach Hajî Chalfâ's Urtheil ein „Grundpfeiler dieser Wissenschaft." Sie wird citirt von Dshâmî in den Prolegomenen zu seinem Lexicon ed. Sacy p. 100. vgl. Hammer-Purgstall Gülsheni-râz p. 31. No. 3. und Sacy a. a. O. p. 45. Anm. 1. — Abû 'Alî Daqqâq (Abû 'Alî ʿHasan Daqqâq Ben-Muʿhammed), welchen er anführt, war sein Schwiegervater und Lehrer, gestorben im J. d. H. 405. —

S. 6. Z. 1. v. u. (S. v l. 4 f.) Der in der ʿHadîth angeführte, hier dem Dâvid in den Mund gelegte Spruch ist, wie sich aus seinem Inhalte leicht angiebt, einer der Hauptpfeiler, auf welche sich die mystische Lehre des Sûfismus stützet. Er enthält in schönem Bilde die Lehre von dem Verhältnisse der Welt zu Gott und Gottes zur Welt und von dem Endzweeke der Welt, und bedingt sowohl durch seinen tiefen inneren Gehalt, wie durch seine äussere Autorität (als Spruch der ʿHadîth) die Anschauungsweisen darüber, wie sie sich auf dem phantasiereichen Gebiete des orientalischen Mysticismus speciell ausgebildet haben. Daher in den Schriften der Sûfî's unendlich oft auf diesen Spruch hingedeutet wird. — Die Lehre über jenes Verhältniss zwischen der Gottheit und der Welt ist von Tholuck in s. Schrift: Ssufismus sive theosophia Persarum pantheistica. Berol. 1821. cap. V. weiter und nach den Quellen auseinandergesetzt, wo auch wie-

derholt auf diesen Ausspruch der ʿHadîth verwiesen ist. Vgl. Tholuck a. a. O. Text p. 13.

S. ٧ l. 8 und 9. Die Form اولوپدوررر ist hier in dieser Gestalt nach dem Vorgange der Handschrift, welche dem Texte zu Grunde liegt, gegeben. Eine solche Zusammenschreibung des Gerundiums auf وپ (oder وب) mit dem Verbum finitum, ohne dass jenes in seiner Form sich zu و oder ى abschwächt wie z. B. in sogenannten Verbalzusammensetzungen als طورى كلمك für طوروب كلمك u. a., ist selten. — Bemerkenswerth ist aber ebenso die vollständige Präsensform دوررر von einem später nur in der Form در „er ist" und درلر „sie sind", noch übrigen Verbum دورمق stehen und dann überhaupt „sein". Ueber dieselbe Form vgl. Fleischer in Naumanni Catalog. Codd. manuscr. Bibl. Senat. Lips. p. 393. not. vgl. Nuzhat-el-arwâʿh p. ۴٧ l. 1. دررر. Von demselben Verbum kommt die Form دوررسن in Contes turcs ed. Belletête p. ١٣٧ l. 7. vor, vgl. Nuzhat-el-arwâʿh S. ٢۴ l. 8. wo در (= دورن) geradezu für اولان steht.

S. 7. Z. 14. Chidhr nach der Sage ein alter Prophet und unzertrennlicher Gefährte Iskender's, welcher diesen auf seinen Zügen beständig begleitet und aus treuester Liebe alle seine Gefahren getheilt und das von diesem umsonst gesuchte Lebenswasser gefunden und getrunken haben soll. Vgl. Herbelot Bibl. Or. unter dem Art. Kheder.

S. 8. Z. 31 und ff. (S. ٧ l. 14 ff.) Der Verf. kommt nach Vollendung des praktischen Theiles seiner Abhandlung, in welchem er über die Pflicht einem tüchtigen Meister oder Sheich zu folgen gehandelt, immer mehr auf den eigentlichen und zwar theoretischen Theil derselben. — Er macht nun zunächst auf die zwei Wege aufmerksam, welche zur Erkenntniss Gottes hinführen: nämlich auf den Weg der philosophischen Speculation und auf den der Askese und der durch diese angebahnten inneren (mystischen) Anschauung. Unter Speculation (نظر) und Demonstration (استدلال) versteht er die rein auf Empirie gegründete Speculation und Beweisführung, wie dies daraus hervorgeht, dass er sagt, die durch oder aus Demonstration Erkennenden seien علماء ظاهر d. i. Leute der äusseren d. i. empirischen Erkenntniss, welche aus

dem Geschöpf den Schöpfer und zwar via negationis (κατ ἀφαιρεσιν) erkennen. Ihnen gegenüber und zwar über ihnen stehen die Asketen, die Leute der (inneren) Offenbarung und Anschauung Gottes, welche zuerst Gott und dann das Geschaffene sehen. Dass der Standpunkt dieser im Bereiche des Sûfismus, der höchsten Entwickelung des inneren Geisteslebens unabhängig von der Aussenwelt an sich, der höhere sein muss, versteht sich von selbst. — Die Ausdrücke, welche der Verf. zur Bezeichnung des Unterschiedes dieser beiden Stufen gebraucht, bedürfen zum Theil wenigstens der Erklärung. إستدلال, auf gleicher Stufe mit نظر stehend, bedeutet nach Dshordshânî (Kitâb-el-ta'rîfât ed. Flügel p. ١٧): die Benutzung eines Beweises zur affirmativen Nachweisung des zu Beweisenden, mag man nun von der Wirkung auf die Ursache, oder umgekehrt von dieser auf jene, oder von einer Wirkung auf die andere schliessen." — Weiter hinauf zur Anschauung des Absoluten führen die Askese und der Selbstkampf. Jene, die Askese (الرياضة) ist nach Dshordshânî (K. e. t. p. ١١٩): ein Ausdruck für die Verbesserung der seelischen Eigenschaften d. h. ihre Läuterung von dem, was sich mit der Natur vermischt, und von ihren Leidenschaften. Dieser, der Selbstkampf, جهاد نفس (= مجاهدة vgl. Dshordschânî a. a. O. p. ٢١٩) ist: der Kampf mit der das Böse gebietenden Seele, welcher darin besteht, dass man sie tragen lässt, was auf ihr lastet, indem man das thut, was im göttlichen Gesetze vorgeschrieben ist." — Diese beiden Mittel also führen zu der höchsten Stufe des Geistes, zu der مكاشفة und مشاهدة. Diese beiden Worte selbst bezeichnen wieder einzelne Stufen, in welche die Anschauung des Absoluten zerfällt; von beiden ist die مشاهدة die höhere. Solcher Stufen werden im Allgemeinen drei angenommen, nämlich 1. المراقبة 2. المكاشفة 3. المشاهدة. Die erste المراقبة ist: „die beständige Ueberzeugung des Menschen, von Gott in allen Zuständen, in welchen er sich befindet, gesehen zu werden." Vgl. Dshordshânî a. a. O. p. ٢٢٣ —. Die zweite المكاشفة ist: ein bei Gott Sein, welches Worte nicht erläutern können (s. Dshordshânî p. ٢٤٥) d. h. das bei Gott Sein des Herzens, in dem es sich von der Verbindung mit der Schöpfungswelt lossagt (vgl. Ibn-El-'Arabî in Flügel's Kitâb-el-ta'rîfât p. ٢٨٨

über حضور). — Die dritte endlich المشاهدة ist im Allgemeinen das Anschauen der Dinge als Beweise der Einheit Gottes und im Gegensatz hierzu das Anschauen Gottes in den Dingen (s. Dshordshânî a. a. O. p. ٢٢٩). —

S. 9. 30 f. (S. ٩ l. 8 f.) Ein Ausspruch der ʿHadîth entlehnt, analog dem S. ٣٢ l. 11 f. angeführten.

S. 9. Z. 32 ff. (S. ٩ l. 10.). Der hier angeführte Spruch: من عرف نفسه فقد عرف ربّه, auf welchen der Verf. die Lehre stützt, dass auf der Erkenntniss der menschlichen Seele die Erkenntniss Gottes beruhe, wird bald dem Muʿhammed, bald dem 'Alî beigelegt; dem Letzteren in den 100 Sprüchen 'Alîs (herausgeg. v. Fleischer No. 6. wozu die Anm. S. 93.); dem Ersteren im Enchir. Studiosi des Borhân-el-dîn El-Zernûdshî ed. Caspari p. ٣٢ —. Ueber die Anwendung desselben zur Begründung der Erkenntniss Gottes siehe nachher.

Erster Theil.

S. 10. Z. 16. und Z. 19. (S. ٩ l. 18. und S. ١٠ l. 2.) Gott wird hier Licht beigelegt und er selbst das Licht der Lichter (نور لانوار) genannt. 'Abd-el-razzâq sagt: (S. ٨١ النور اسم من اسماء الله تعالى وهو تجلّيه باسمه الظاهر اعنى الوجود الظاهر فى صور الاكوان كلّها وقد يطلق على كلّ ما يكشف المستور من العلوم الذاتية والواردات الآلهيّة التى تطرد الكون عن القلب·

Licht ist einer von den Namen Gottes des Erhabenen d. h. sein sich Offenbaren mit seinem offenbaren Namen nämlich dem äusseren Sein (= Dasein) in den Erscheinungsformen aller Wesen; sodann wird dieser Ausdruck auch von allem gebraucht, das verborgen war und dann offenbart worden ist, nämlich von den Kenntnissen des göttlichen Wesens und den göttlichen Offenbarungen, welche das Dasein aus dem Herzen vertrieben (d. h. in ihm das reine Sein (وجود) oder das in Gott Sein herstellen, so dass es sich nicht ausser Gott weiss.). — Sodann sagt 'Abd-el-razzâq (p. ٨٢) نور الانوار هو الحق تعالى d. h. das Licht der Lichter ist Gott der Erhabene.

S. 10. Z. 22 ff. (S. ๅ. l. 3 ff.) Dieser Qur'ânvers ist nächst dem oben besprochenen Ausspruche der ʿHadîth für die Lehre des Sûfismus in materieller wie formeller Hinsicht maassgebend geworden, daher auch auf ihn, Lichtvers (آيَةُ ٱلنُّور) genannt, in den Schriften der Sûfi's unendlich oft verwiesen wird. Die im Texte folgende Erklärung desselben zeigt deutlich, in welcher Weise die Mystik sich seines Inhaltes bemächtigt und denselben zu ihrem Vortheil ausgebeutet hat. Zur Erklärung des Verses und einiger Ausdrücke desselben, dienen folgende Definitionen 'Abd-el-razzâq's (a. a. O. S. ٣٤): الزّجاجة المشار اليها فى آيَة النور فى القلب والمصباح هو الروح والشجرة التى يتّقد منها الزجاجة المشبّهة بالكوكب الدرّى فى النفس والمشكاة البدن. الزيتونة هى النفس المستعدّة للاشتعال بنور القدس بقوّة الفكر.
„Das Glas ist das, worauf in dem Lichtverse hingewiesen wird, nämlich das Herz; und die Leuchte ist der Geist, und der Baum, von welchem das Glas erleuchtet und welcher mit dem leuchtenden Stern verglichen wird, ist die Seele und die Nische ist der Körper." —

„Der Olivenölbaum ist die Seele, welche fähig ist, entzündet zu werden von dem heiligen Lichte durch die Denkkraft." —

S. 11. Z. 21 f. (S. ๅ. l. 1 und 2 v. u.). Die unsichtbare Welt (der Osten) heisst عالم المَلَكوت (nicht المَلْكوت wie Freytag sagt: vgl. Wân qûlî lex. arabico turcicum. II, ٣٤٣ الملكوت فتحتينله (وكافك ضمى ومديله). 'Abd-el-razzâq sagt: الملكوت عالم الغيب; sie heisst ausserdem auch عالم الامر, worüber später. Ihr gegenüber steht die sichtbare Welt عالم الملك = عالم الشهادة d. i. die Welt der Zeugenschaft. Ein bekannteres Bild, unter welchem die Welt des Diesseit und des Jenseit sich gegenübergestellt werden, ist das des Vergänglichen und Unvergänglichen, nämlich als دَارُ ٱلْفَنَاء (Haus der Vergänglichkeit) und دَارُ ٱلْبَقَاء (Haus der Unvergänglichkeit, Ewigkeit). Diese letzteren Ausdrücke sind die üblichsten für die Bezeichnung jenes Unterschiedes. — Die Mystik hat auch hier für sich eine besondere Anschauung ausgebildet und Ausdrücke gebraucht,

welche 'Omar Ben-Suleimân im Verfolge seiner Schrift selbst weitläufiger erklärt.

S. 13. Z. 9. (S. ١٣ l. 5.) Von نفس giebt 'Abd-el-razzâq folgende Erklärung: النفس هو الجوهر البخارى اللطيف الحامل لقوّة الحيوة والحس والحركة الارادية وسمّاها الحكيم الروح الحيوانى وهى الواسطة بين القلب الذى هو النفس الناطقة وبين البدن المشار اليها فى القرآن بالشجرة الزيتونة الموصوفة بكونها مباركة لا شرقية ولا غربية لازدياد رتبة الانسان وبركته بها ولكونها ليست من شرق عالم الارواح المجرّدة ولا من غرب عالم الاجساد الكثيفة. Seele ist die dunstähnliche, feine Substanz, welche die Trägerin der Lebenskraft, des Sinnes und der Willensbewegung ist; der Philosoph nennt sie den thierischen Geist. Sie stehet mitten inne zwischen dem Herzen d. i. der Vernunft und zwischen dem Körper, welcher im Qur'ân als der Oelbaum bezeichnet, der seinem Wesen nach als ein gesegneter, weder aus Osten noch aus Westen stammender beschrieben und durch welchen der Mensch zu einem höheren Grad (der Vollkommenheit) gebracht und gesegnet wird. Er stammt seiner Existenz nach weder aus dem Osten der immateriellen Geisterwelt, noch aus der materiellen Körperwelt.

S. 13. Z. 10. (S. ١٣ l. 6.). Der طالب لقاء وجود مطلق wird in demselben Buch طالب حق genannt. Das absolute Sein (الوجود المطلق) ist also gleichbedeutend mit Gott. Nach der Lehre der Sûfi's kommt Sein (in abstracto) nur Gott, Dasein aber den Geschöpfen zu, insofern sie Schauplätze (مظاهر) des abstracten Seins sind. — Das Wort الوجود erklärt 'Abd-el-razzâq so: الوجود وجدان الحق ذاته بذاته ولهذا تسمى حضرة الجمع حضرة الوجود d. h. das Sein ist das Sich-Finden Gottes durch sich und deshalb nennt man die Vereinigung (mit Gott) selbst das Sein selbst. — Dshordshânî (a. a. O. p. ٢v.) giebt folgende Definition davon: Das Sein ist das Verschwinden des Menschen (als solchen d. h. das sich seines eigenen Seins Begeben), welches durch den Untergang der menschlichen Eigen-

schaften herbeigeführt wird, und das Sein Gottes; denn das Menschliche hat keinen Bestand, wenn der Herr der Realität erscheint. Dies ist der Sinn, welcher in dem Worte des Abû'l-ʿhusein el-nûrî liegt: Seit zwanzig Jahren bin ich zwischen Finden und Verlieren: wann ich meinen Herrn finde, verliere ich mein Herz. Und dasselbe ist der Sinn des Ausspruches des Dshuneid: die Kenntniss von der Einheit Gottes ist verschieden von ihrem Sein, und das Sein derselben verschieden von ihrem Gewusstwerden. Demnach ist die Einheit Gottes der Anfang; das Sein (derselben) das Ziel und das Finden die Mitte zwischen beiden. — Dieses Sein zu erfassen streben, schliesst also in sich das Aufgeben des menschlichen Wesens und das Sichversenken in das absolute Sein.

S. 13. Z. 16 ff. (S. ١٢ l. 9 ff.). Die im Texte gegebene Darstellung der Erklärung, welche die „grossen Gelehrten" von jenem Spruche 'Alî's oder Muʿhammed's gegeben haben, beweist auf den ersten Anblick, dass Gott aus der Seele nur *κατ' ἀφαιρεσιν* (wie die Dogmatik sagt) erkannt werden kann, d. h. dass man in ihm die aus und an der Seele erkannten unvollkommenen Eigenschaften negirt und so viâ negationis sein vollkommenes Wesen erkennt. Daher hier meist in Wortspielen (welche im Deutschen fast nicht wieder zu geben sind) diese vollkommenen Eigenschaften Gottes den unvollkommenen der Seele gegenübergestellt sind. — Auf dieselbe Weise, wie hier verfahren wird, verfährt Ferîd-el-dîn 'Atthâr in s. Pend-Nâmeh. (ed. Sacy p. ٨٤)

نفس خود را چون شناسی با هوا   حق تعالی را بدانی با عطا

S. 13. Z. 25. (S. ١٢ l. 14.). Die Mystiker (= Sûfi's), hier اهل باطن genannt, werden in den Schriften der Sûfi's selbst mit den verschiedensten Namen bezeichnet. Die gebräuchlichsten sind: اهل المعرفة, العارفون, اهل الحقيقة, اهل الطريقة, اهل السلوك (vgl. Pend-Nâmeh p. ٧٧), اهل الحق.

S. 13. Z. 26. (S. ١٢ l. 15.). حال ist der Zustand der inneren Begeisterung. 'Abd-el-razzâq sagt über dies Wort: الحال ما

يرد على القلب لمحض الموهبة من غير تعمّل واجتلاب كحزن او خوف او بسط او قبض او شوق او ذوق وتزول بظهوره صفات النفس سواء يعقبه المثل او لا فاذا دام وصار ملكا سمى مقاما. Zustand heisst das, was in das Herz rein nur durch die Güte (Gottes von ihm) herabkommt ohne Mühe und Anstrengung (von Seite des Menschen), wie z. B. Traurigkeit oder Furcht, Herzensausdehnung oder Herzensbeengung, Verlangen oder Geschmack; bei dessen Erscheinung die Eigenschaften der Seele vergehen, mag es sich in gleicher Weise wiederholen oder nicht. Wenn es aber bleibt und zur anderen Natur wird, nennt man es maqâm (Stätte, Stufe.

S. 13. Z. 27. (S. ١٣ l. 16.). Abû-'Alî Sînâ hier unrichtig für Ibn-Sînâ geschrieben (الرييس ابو على الحسين بن عبد الله بن سينا) ist einer der berühmtesten Schriftsteller der Araber; Meister in der Medicin und schöpferischer Genius in der Philosophie, hat sich sein Ruhm über den ganzen Orient und auch über den Occident verbreitet, hier vorzüglich unter dem Namen Avicenna bekannt. Er wurde zu Bochârâ geboren im J. d. H. 370 † 428 zu ʿHamadân. Unter der unendlich grossen Menge seiner Schriften sind die berühmtesten die welche den Titel: الشفاء und الحكمة المشرقية führen. Eine رسالة von diesem Verfasser führt ʿHajî Khalfâ z. B. (T. 3, p. 359 ed. Flügel) unter No. 5933 u. ö. an. Vgl. über ihn und seine Philosophie Ritter's Geschichte der christl. Philosophie. 4. Bnd. S. 18 ff.

S. 13. Z. 28 ff. (S. ١٣ l. 17 ff.). Die hier als von Ibn-Sînâ herrührend angeführte Eintheilung der Seelen in 4 Classen bedarf einer Erläuterung, da der zwischen ihnen statt findende Unterschied zwar behauptet, aber nur undeutlich motivirt ist. (vgl. Ritter a. a. O. S. 29 ff.)

Die Totalanschauung von dem Sein und der Thätigkeit der Seele, so wie von ihren Kräften, wie sie sich im Bereiche des muʿhammedanischen Orientes und speciell bei den Arabern ausgebildet hat, geht ursprünglich auf Aristoteles zurück, dessen Einfluss auf die Ausbildung der ganzen Speculation ja von der grössten Bedeutung ist.

Die Seele ist nach Aristoteles das Princip des Lebens

und steht im Allgemeinen mit dem Körper in abhängiger Wechselbeziehung, der Wirksamkeit und zum Theil dem Dasein nach; sie ist etwas von dem Körper Unzertrennliches, das nur in einem organischen Körper vorhanden sein kann. (vgl. Aristoteles de anima II, c. 4.) Sie ist: ἡ ἐντελέχεια ἡ πρωτη σωματος φυσικου δυναμει ζωην ἐχοντος. τοιουτο δε, ὁ ἀν ῇ ὀργανικον. Nur allein die Vernunftseele (ψυχὴ λογική = النفس الناطقة) ist specifisch vom Körper unterschieden. Ihre Kraft ist im Ganzen grösser als die Macht des Körpers; insofern kommt ihr Freiheit (des Willens) zu.

Die النفس الفلكى, welche Ibn-Sinâ zuerst anführt, fällt nach Dshordshânî a. a. O. ٢٩٣ f. unter dieselbe Kategorie als die Vernunftseele (ψυχη λογικη), welche, wie sich aus der Definition derselben ergeben wird, die höchste der Seelengestaltungen ist, weil sie, die einzige, vom Körper unterschieden ist. Dshordshânî sagt: „die vernünftige Seele ist die Substanz, welche in ihrem Wesen von der Materie getrennt (= immateriell), in ihren Handlungen aber mit ihr verbunden ist; wie z. B. „die himmlischen Seelen." Dieser Widerspruch zwischen ihrem immateriellen Wesen und ihrem materiellen Handeln macht es demnach auch möglich, dass sie selbst verschiedene Gestaltungen annimmt; dass sie zuerst, wenn sie sich vollkommen ruhig unter den Befehl Gottes und seines Gesetzes fügt und sich durch den Widerstreit der sinnlichen Lüste nicht irritiren lässt, die ruhige Seele (vgl. später hierüber) wird; dass sie aber, wenn ihr Wesen nicht vollkommen über ihr Handeln siegt, d. h. wenn jenes ruhige sich Unterwerfen nicht vollkommen ist und sie das eine Mal ihrem sinnlichen Hange folgt, das andere Mal sich diesem widersetzt dann die tadelnde Seele (vgl. hierüber später) und zuletzt die (das Böse) gebietende Seele wird, wenn sie sich erniedriget und den Lüsten und Versuchungen des Satan Folge leistet. — Bei der Begriffsbestimmung der zweiten jener vier Seelen-Arten ist auf die oben angeführte Definition des Wortes نفس von 'Abd-el-razzâq zurück zu gehen. Die Seele ist nach dieser Trägerin der Lebenskraft, des Sinnes und der Willensbewegung. Daher die thierische Seele auch die Merkmale an sich tragen muss, durch welche das

thierische Leben sich von dem anderer Geschöpfe z. B. der Pflanzen unterscheidet. Diese bestehen nun zunächst in der Thätigkeit der Sinne und in der Willensbewegung, daher ist „die thierische Seele eine erste Vollkommenheit (= ἐντελέχεια) eines physischen organischen Körpers, welche darin besteht, dass er Partikuläres (sinnlich) erfasst und selbstständige Willensbewegung ausübt.“ (Vgl. Dshordshânî a. a. O. p. ٢١٣). Zur Erläuterung des dunklen Ausdruckes „erste Vollkommenheit“ dienen die Worte: „dass er das bezeichne, wodurch die species in ihrem Wesen vervollkommnet werde“ vgl. Dshordshânî a. a. O. p. ١٩٩). Unter der thierischen Seele stehet die Pflanzen-Seele. — Dass den Pflanzen Seele zugeschrieben wird, gründet sich ebenfalls auf die Ansicht des Aristoteles hierüber, welcher sich dahin erklärt: dass den Pflanzen ein Leben (und daher auch natürlich Seele, weil diese die Lebensträgerin ist) beizulegen sei, weil sie wachsen und abnehmen; dass sie aber deshalb noch nicht lebende Wesen (ζωα) zu nennen seien, weil sie keine Empfindung besitzen. Das Ernähren, Wachsen und Abnehmen könne übrigens für sich allein bestehen und von den übrigen Aeusserungen des Lebens (Denken, Empfinden, willkürlicher Bewegung und Ruhe) getrennt sein; aber diese könnten nicht ohne jene bestehen. Vgl. Aristoteles de anima II, c. 2. — Dshordshânî nun giebt von der Pflanzen-Seele (النفس النباتي) folgende Erklärung: „sie ist eine erste Vollkommenheit eines physischen, organischen Körpers, insofern als er sich erzeugt, wächst und abnimmt.“ —

S. 14. Z. 20 ff. (S. ١٣ l. 8 ff.). Die Angabe der Seelenkräfte folgt genau der des Aristoteles, wie sie in seiner Schrift de anima II, 4. vorliegt, wo auch die Bestimmung der Thätigkeiten dieser Kräfte mit der hier gegebenen völlig übereinstimmt *). — Die etwas

---

*) Das Manuscript, aus welchem der Text entlehnt ist, hat hier قوّت غاديه für قوّت غاذيه (vgl. S. ١٣ l. 8.) und ebenso غدا für غذا. Es ist dies ein neuer Beleg zu der Bemerkung, welche über die in Handschriften gewöhnlich gewordene Verwechselung des د und ذ, vorzüglich bei dem Worte غذا, in Fleischer's Ausgabe der 100 Spr. des 'Alì S. 102. steht. Die-

später von 'Omar angeführte Zerlegung der ganzen Seelenkräfte in zehn, nämlich in fünf äussere (d. i. die fünf Sinne) und in fünf innere schliesst sich zwar im Wesentlichen wieder eng an die Ansicht des Aristoteles an, gehet aber im Einzelnen über diesen noch hinaus. —

Der Gemeinsinn (الحس المشترك) ist vollkommen das, was die *κοινὴ αἴσθησις*, welche Aristoteles zuerst annahm (vgl. Aristoteles de anima II, 6. III, 1. 2, de somno 1. de juventute et senectute I, 3.); er ist das Vermögen, welches die einzelnen sinnlichen Empfindungen aufnimmt und zu einem Ganzen vereinigt. Ibn-Sînâ wies ihm die erste Schicht des Vorderhirns als Sitz zu (vgl. Ritter a. a. O. p. 35 ff. Dshordshânî Kit.-el-ta'rîfât p. ٩١). Suhrawerdî in s. الالواح العمادية (vgl. Fleischer in Naumanni Catal. M. B. S. L. p. 503.) erklärt ihn als: omnium specierum sensibus externis perceptarum receptaculum. — الخيال ist nach Suhrawerdî: imaginatio illas species simpliciter repetens. vgl. Dshordshânî a. a. O. p. ١٠٧ —. المتخيلة ist nach Suhr. imaginatio similitudines et judicia componens, quae quum mentem adhibet, المفكرة, facultas cogitandi appellatur; somniorum mater, poetarum et eorum qui artibus et disciplinis nova excogitant, instrumentum. Vgl. Dshordshânî S. ٢١١ —. الوهم ist die Phantasie des Wahnes, weil sie mit ihren Spielen der Vernunft widerstrebt. Suhrawerdî sagt sie sei: imaginatio ex rebus ita (sc. sensibus externis) perceptis judicia de rebus non perceptis pro lubitu fingens ideoque menti adversans.

S. 15. Z. 6. (S. ١٣ l. 16.) كيمياء سعادة (der Glückstein der Weisen) ist eine Schrift des vorher erwähnten Ghazâlî.

S. ١٣ l. 20. فهم ايدكه بلور „er weiss zu erkennen". Die Verba des Könnens, Vermögens, Gewohntseins werden im Türkischen im Allgemeinen mit dem Dativ construirt; dies könnte zu der Annahme verleiten, dass die Form ايدكه ein Dativ der Wurzel ايت (ايتمك) sei

---

selbe erklärt sich aus der Vulgär-Aussprache des ذ, die demnach obwohl bei den Türken nicht gewöhnlich, doch in ihre Handschriften aus den arabischen übergegangen ist.

und so kürzer für اتمكه stehe. Abgesehen aber davon, dass die nackte Verbalwurzel im Türkischen wohl kaum einer Declination unterworfen wird, spricht dagegen die bei der a-o-u Klasse der Verbalwurzeln in dieser Form durchgängige Schreibart mit ا, welches für das die Dativendung bezeichnende ه bei Substantives fast nie gebraucht wird. Das ايلده kann daher nur die dritte Form des Optativ (nach Jaubert) sein. Ganz ebenso sagt man: اولا كلر eigentlich es kommt zu sein, d. h. es pflegt zu sein.

S. 15. Z. 18. (S. ١۴ l. 3.). Es werden hier ذات, صفات und حقيقة neben einander gestellt, welche drei Worte zusammen die Totalität der drei Arten, nach welchen das menschliche Sein, ebensogut wie das göttliche vom Standpunkte des Menschen aus, zu betrachten ist. Zuerst das ذات ist das Ansich, das einem Seienden eigenthümliche Wesen, wodurch es specialisirt und von Anderem unterschieden ist (vgl. Dshordshânî p. ١١٢). Aus ihm entspringen die صفات, die Eigenschaften oder Attribute, die Ausflüsse dieses Wesens, d. h. die äusseren Zeichen, welche mit diesem zusammenhängen und durch welche es erkannt wird. Hieran schliesst sich endlich die dritte Betrachtung des Seienden, nämlich rein als Seiendes d. h. in so fern es i s t d. h. realiter Existenz hat. —

S. 15. Z. 22 ff. (S. ١۴ l. 4 ff.). Die Reihenfolge der Stufen, auf welchen die Seele, als der Sitz des Denkvermögens, zur Vollkommenheit gelangt, ist im Ganzen deutlich. Nur bedürfen die Ausdrücken عقل حيوانى, عقل مستفاد und عقل تملك einer Erläuterung. — Ueber den ersten عقل حيوانى sagt das Kitâb-el-ta'rîfât nichts. Dieser Umstand berechtigt zu dem Schluss, dass dieser Ausdruck unmöglich ein sehr gebräuchlicher gewesen. Er ist vielleicht dem النفس الحيوانى nachgebildet (denn er hat keine Berechtigung in sich, da dem Thiere عقل nicht zukommt) und bedeutet überhaupt nur die niedere Stufe des عقل. — Einen عقل مستفاد nahm schon der bekannte arabische الفارابى (lebte zu Anfang des 10. Jahrh. d. christl. Zeitrechnung) an und sagte von ihm: „dass er dem Begriffe nach nichts anderes bezeichne, „als das, was der wirkliche Verstand hervorgebracht hat, was aus seiner

„Thätigkeit hervorgegangen ist und nun in der vernünftigen Seele ruht „und bewahrt wird." (vgl. Ritter a. a. O. S. 16.). Dshordshânî p. ١٥٨ sagt: „der erworbene Verstand ist derjenige, welchem die durch Speculation von ihm gewonnenen Einsichten gegenwärtig sind, so dass sie ihm nicht verborgen sind." (conject. تغيب für يغيب). — Der habituell gewordene Verstand endlich, عقل تملّك, ist gleichbedeutend dem العقل بالملكة bei Dshordshânî p. ١٥٨ „er ist die Kenntniss von den (inneren) Nothwendigkeiten und die Anlage der Seele dazu, welches in dem sich Aneignen der speculativen Erkenntnisse begründet ist." Die أوّليّات im Texte (S. ١٣ Z. 6.) sind dasselbe, was bei Dshordshânî ضروريّات heisst, nämlich die *ἀρχαὶ* oder *αἰτίαι* des Aristoteles, d. h. die Erklärungsgründe für alles Sein und alle Arten zu sein, für Dasein und Wesen dessen, was ist, welche nothwendig über den Kreis des Werdenden hinausliegen. — Der Ausdruck تملّك kann nicht auffallen, da تملّك überhaupt bedeutet, etwas sich aneignen oder zur ملكة (vgl. über d. W. Dshordshânî p. ٢٤٧) machen, so dass das Angeeignete zur anderen Natur d. h. habituell wird. Es liegt also hierin ein Fortschritt von dem عقل مستفاد zu dem عقل تملّك, in dem jener zu diesem wie das Werdende zu dem Gewordenen sich verhält.

Der Verf. schreitet nun von der mehr philosophischen Betrachtungsweise zu der eigentlich theologischen oder besser theosophischen fort (S. 16.) und erklärt, in wie fern die Seele für das eigentliche Ziel alles geistigen Lebens d. h. für die Erkenntniss und Anschauung Gottes von Bedeutung ist.

S. 16. Z. 3 ff. (S. ١٤ l. 10 ff.). Zu der hier gegebenen Begriffsbestimmung der Seele, wie sich im Sûfismus ausgebildet hat, ist die schon S. 73 angegebene Definition von 'Abd-el-razzâq zu vergleichen. —

S. 16. Z. 17 ff. (S. ١٤ l. 18.). Wahrscheinlich eine Stelle der Tradition.

S. 17. Z. 1 ff. (S. ١٥ l. 5 ff.). Der hier auseinandergesetzten sieben Attribute der Seele wird in den Schriften der Sûfîs oft Er-

wähnung gethan. In der von unten auf gehenden Reihenfolge ist ein fortwährender Fortschritt keineswegs zu verkennen. — Am tiefsten steht zuerst die gebietende Seele, welche noch ganz in dem Materiellen und damit eng zusammenhängenden Sündhaften verstrickt ist. Ihr Name hat seinen Ursprung in der S. 16. angeführten Stelle des Qur'ân (Sur. 12, 53.). Im Wesentlichen übereinstimmend mit 'Omar giebt 'Abd-el-razzâq folgende Erklärung über dieselbe: النفس الامّارة هى الّتى تميل الى الطبيعة البدنيّة وتامر باللذات والشهوات الحسّيّة وتجذب القلب الى الجهة السفليّة فهى مأوى الشرّ ومنبع الاخلاق الذميمة والافعال السيّئة قال الله تعالى انّ النفس لامّارة بالسوء Die gebietende Seele ist die, welche (den Menschen) der körperlichen (sinnlichen) Natur geneigt macht und die sinnlichen Lüste und Begierden befiehlt und das Herz zu dem Niedrigen herabzieht, so dass sie der Sitz des Bösen und die Quelle der tadelnswerthen Sitten und bösen Handlungen ist. Gott der Erhabene sagt: „fürwahr die Seele gebietet das Böse."

Auf die zweite Stufe erhebt sich die Seele nur dadurch, dass sie erkennt, wie sie den Menschen zum Bösen antreibt, durch welche Erkenntniss aber auch der Tadel darüber entsteht und so wird sie selbst zur tadelnden Seele. 'Abd-el-razzâq sagt hierüber: النفس اللوّامة هى الّتى تنوّرت بنور القلب تنوّرا قدر ما تنبّهت به عن سنة الغفلة فتيقظت وبدأت باصلاح حالها متردّدة بين جهتى الربوبيّة والخلقية فكلما صدرت منها سيئة بحكم جبلّتها الظلمانيّة وسنخها تداركها نور التنبيه الالهى فاخذت تلوم نفسها وتتوب عنها مستغفرة راجعة الى باب الغفار الرحيم ولهذا نوّهها الله بذكرها بالاقسام بها فى قوله تعالى اقسم بالنفس اللوّامة (Sur. 75, 2. Der Qur'ântext hat hier لا اقسم worüber Ewald Gr. ar. II, 228. zu vergleichen ist.) — Die inspirirende Seele, النفس الملهمة, steht der gebietenden Seele entgegen, insofern sie den Menschen zu lobenswerthen Handlungen geneigt macht. Sie kennt

die الهامات und واردات; beide Worte bedeuten bei den Sûfî's geistige Inspirationen und Offenbarungen von Seiten der Gottheit. الهام ist nach Dshordshânî (p. ٣٥) dasjenige, was (von Gott) auf dem Wege der Emanation (فيض) in das Herz gelegt wird. Andere sagen, ilhâm ist ein Wissen, welches in das Herz kommt und dasselbe zum Handeln auffordert, ohne dass es ein Wunder verlangt und eines Beweises bedarf (nämlich um an das Offenbarte zu glauben). Es gilt nur bei den Sûfî's, nicht aber bei den Philosophen für einen Beweis. — Ueber وارد siehe vorher. — آثار (S. ١٥ l. 14.) ist durch „Handlungen" übersetzt worden. Das Wort bedeutet eigentlich die Spuren, dann als اصطلاح „die nothwendigen Folgen (=Wirkungen), welche durch etwas verursacht sind;" (vgl. Dshordshânî p. v) und folglich auch die Handlungen. — Ueber die ruhige Seele, النفس المطمئنة, sagt 'Abd-el-razzâq: النفس المطمئنّة هى التى تم تنوّرها بنور القلب حتّى انخلعت عن صفاتها الذميمة وتخلّقت بالاخلاق الحميدة وتوجهت الى جهة القلب بالكلّية متابعة له فى الترقى الى جناب عالم القدس متنزّهة عن جانب الرجس مواظبة على الطاعات مساكنة الى حضرة رفيع الدرجات حتى خاطبها ربّها بقوله يا ايّتها النفس المطمئنّة ارجعى الى ربك راضية مرضية فادخلى فى عبادى وادخلى جنّتى للتجرّد. Die zufriedene und Gott wohlgefällige Seele stehen mit der ruhigen wie mit ihrer Wurzel in innerer Verbindung. Die vollkommene Seele endlich bildet nothwendig die höchste Entwickelungsstufe, wie sich aus der Definition des Verf. von selbst ergiebt.

S. 18. Z. 15. Die Uebersetzung ist hier nach dem Texte (S. ١٩ l. 6.) dahin zu verbessern „d. h. um sie von der Stufe der gebietenden Seele zu der der ruhigen empor zu heben."

S. 18. Z. 27. (S. ١٩ l. 13.). Kemâl Pashâ Zâde (احمد بن سليمان) ein bekannter türkischer Dichter gest. 940 (1534.). Vgl. über denselben Hammer-Purgstall Gesch. der osman. Dichtkunst 2ter Th. S. 205 ff. 'Hajî-Khalfâ führt eine Risâle (فى اقسام المجاز) von ihm unter No. 5982 an.

S. 19. Z. 5 ff. (S. ١٩ l. 18 ff.). Ueber die Lehre von der Offenbarung Gottes in der Welt, dem Makrokosmus, und in dem Menschen, dem Mikrokosmus, vgl. die weitere Auseinandersetzung bei Tholuck Ssufismus etc. cap. III — V.

S. ١٧ l. 20. بلنمسى für بلنمسى ist eine Erweichung des Infinitiv auf مك (mit dem Pron. possess. d. 3. Pers.) vgl. Jaubert gramm. t. S. 156. Kasem-Beg türk. tatar. Gramm. übers. v. Zenker S. 39.

S. 21. Z. 2. (S. ١٨ l. 8.). مَبْدَأ bedeutet „den Ursprung der Dinge aus Gott“; ihm steht gegenüber مَعاد „die Rückkehr der Dinge zu Gott“ vgl. Beidhâwî ed. Fleischer I, ٩٤ l. 2. Daher wird Gott مبدا الكلّ „der Ursprung des Alls“ genannt.

S. 21. Z. 19. (S. ١٨ l. 16.). Chodsha Aʿhmedî’s hier citirte Qaſîde führt (vgl. Hammer-Purgstall Gülsheni-râz p. 32. No. 40.) den Titel: صندوق المعارف die Kiste der Erkenntnisse.

S. 22. Z. 26 ff. (S. ١٩ l. 14 ff.). Die Anschauung der menschlichen Seele als eines Spiegels, in welchem sich die Herrlichkeit Gottes offenbart, ist eine mit der Emanationslehre innig verwandte uud verwachsene Lehre des Sûfismus. Der Kürze halber verweisen wir auf das, was Tholuck a. a. O. gesagt hat und auf die bezüglichen Stellen des Lehrgedichtes Gülsheni-râz (ed. Hammer-Purgstall) p. ١٥ قاعدة الفكر فى الانفس — p. ١٨

S. ٢٠ l. 1. u. 2. ist nach der Handschrift die Form ين, welche dort ganz deutlich geschrieben steht, in den Text aufgenommen worden. Dieselbe steht dem Zusammenhange nach für das gewöhnlichere ام „ich bin“. Sie ist zwar als selbstständige Form in dem heutigen Türkischen gänzlich untergegangen und findet sich als solche auch wohl seltener in älteren türkischen Texten. Dieser Uebergang des م in ن aber ist nicht nur im Türkischen möglich, sondern findet sich auch in derselben an einen Verbalstamm angehängten Form im Optativus, z. B. ديايين (Contes turcs ed. Belletête p. ١٣ l. 1.) für das gewöhnlichere ديايم oder ديه يم von ديمك vgl. سويليه يين (ebendas. p. ٤ l. 3. v. u.) und بتوريين (p. ٤٣ l. 4. v. u.). Dass hier am Ende

م mit ن wechselt, ist dem Sanskrit analog, wo in der 1. Pers. Sing. Imperativ. n mit dem der 1. Pers. Sing. eigenen m wechselt. — Vgl. zu der Form مين Kasem-Beg Gramm. d. türk.-tartar. Sprache übersetzt von Zenker. (Leipz. 1848.) S. 97. Anmerkung.

S. 23. Z. 12. (S. ٢. l. 4.). Die göttliche Tradition (حديث قدسى) ist der Theil der Ueberlieferungen, in welchen Gespräche Muʿhammed's mit Gott mitgetheilt werden. Das grosse Traditionswerk El-Saʿhîʿh von Bochârî enthält in einem besonderen Theile solche göttliche Trationen (احاديث قدسيّة) vgl. Fleischer Catal. Codd. Manuscr. Lips. p. 454. col. 1.

S. 23. Z. 23. (S. ٢. l. 10.). Die siebenversige Sure (السبع المثانى) ist die erste الكتاب فاتحة genannt; oder es bezeichnet auch die unmittelbar auf die Fâtiʿhat folgenden sieben Suren. Vgl. Gülsheni-râz p. ١٢ und die Anm. dazu; Freytag Lexicon unter dem Worte مثانى und Wân-qûlî II, ٩٠

S. 23. Z. 27 ff. (S. ٢. l. 12 ff.). Ferîd-el-dîn 'Atthâr, einer der grössten sûfischen Dichter Persiens, Verf. des Pend-Nâmeh, Manthyq-el-their etc. Vgl. über ihn Sacy in s. Ausg. d. Pend-Nâmeh S. ٥ ff. — Er wurde geboren 613 (1216) in Kerken bei Nîshabûr und starb 732 (1331) oder 719 (1318). — Der hier angeführte Vers dieses Dichters ist aus einer Elegie desselben und findet sich bei Sacy a. a. O. p. ٢١ vgl. d. Anm. dazu S. LXII. — Der Sinn desselben wird durch die von 'Omar beigefügte Erklärung deutlich. Gott wird angeredet, der sich in den einzelnen Individualisirungen d. h. den Existenzen der Menschen verborgen und so zum Dasein d. i. Anderssein gebracht hat. Die Menschen sind von diesem so verborgenen Talisman (Gott) gefesselt worden; aber nur die Einen, die Hellerleuchteten, haben geahnt, dass Gott sich so verberge, während die Anderen nicht einmal zu dieser Ahnung reif wurden und so den Schleier durch nichts heben konnten und von der wahren Anschauung Gottes abgeirrt sind. — Einen Vers ähnlichen Sinnes von demselben Dichter führt Tholuck in der Blüthensammlung u. s. w. S. 261. an.

S. 25. 21 ff. (S. ۲۲ l. 3.) ذوق bedeutet nach Dshordshâni (p. ۱۱۲) in der Sprache der Mystik „ein geistiges Licht, welches Gott, indem er sich offenbart, in die Herzen seiner Auserwählten wirft, damit sie durch dasselbe zwischen dem Wahren und Falschen unterscheiden können, ohne dass sie diese Erkenntniss aus einem Buche oder anders woher erlangen.“ 'Abd-el-razzâq sagt, es bedeute „die erste Stufe der Anschauung Gottes durch Gott; wenn es zunimmt und die mittlere Stufe erreicht, nennt man es Shurb (Trinken) und wenn es sich ganz vervollkommnet, nennt man es Rijj (Sättigung). Vgl. hierüber Sacy Notices et Extr. (extr. du tome XII.) 1831. S. 39. — Das Wort ذوق in dieser Bedeutung kommt bei 'Izz-el-dîn les oiseaux et les fleurs ed. Garcin S. ۳۰. vor.

S. 26. Z. 4. (S. ۲۲ l. 14.). Von dem Worte قلب (=خرد) giebt 'Abd-el-razzâq folgende Erklärung: القلب جوهر نورانى مجرّد يتوسط بين الروح والنفس وهو الذى يتحقق به الانسانيّة ويسمّيه الحكيم النفس الناطقة والروح باطنه والنفس الحيوانيّة مركبه وظاهره المتوسطة بينه وبين الجسد كما مثل القلب فى القرآن بالزجاجة والكوكب الدرىّ والروح بالمصباح فى قوله تعالى مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح فى زجاجة الزجاجة كانها كوكب درّى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربيّة والشجرة هى النفس والمشكوة هى البدن وهو الوسط فى الوجود ومراتب التنزلات بمثابة اللوح المحفوظ فى العالم.

S. 26. Z. 12. (S. ۲۲ l. 18.). Vgl. dieselbe Tradition bei Tholuck Ssûfismus p. 132.

S. 26. Z. 15 ff. (S. ۲۲ l. 19 ff.). Vgl. zu dem Ausdruck استواء Qur'ân Sur. 2, 27. 7, 52.

S. 27. Z. 2. (S. ۲۳ l. 7.). Das gewisse Wissen, علم يقين, bedeutet im Sprachgebrauche der Philosophen so viel, als das Wissen, das sich aus einer sicheren Beweisführung ergiebt. (vgl. Dshordshânî p. ۲۹۲) Bei den Sûfi's aber ist es „das intuitive Anschauen, welches durch die Kraft des Glaubens, nicht aber durch Beweise erzeugt wird.“ (vgl. Dshordshânî unter dem Worte اليقين

S. ۲۸.) Am deutlichsten gehet die Entwickelung dieser Bedeutung aus den Worten des Suhrawerdî (vgl. Sacy a. a. O. S. 70.) hervor: فعلم اليقين ما كان من طريق النظر والاستدلال . . . . علم اليقين لا اضطراب فيه . . . والعلم اذا انفرد من نعت اليقين كان علما بشبهة فاذا انضمّ اليه اليقين كان علما بلا شبهة. 'Ilmu'l-jaqîn nennt man das Wissen, welches man durch Speculation und Demonstration erlangt, . . . dies Wissen lässt keine Unruhe (Ungewissheit) zu . . . . das Wissen ohne den Zusatz „des Gewissen“ ist ein dem Zweifel unterworfenes Wissen; wird es aber durch diesen Zusatz bestimmt, so ist ein von allem Zweifel freies Wissen.“ — Aus diesem ergiebt sich nun, in wie weit 'Omar berechtigt ist, den Ausdruck علم يقين geradezu durch علم باطن (d. i. Mystik) zu erklären.

S. 27. Z. 10 ff. (S. ۲۳ l. 13 ff.). Auf dieselbe Tradition weisen die Worte Maʿhmûd Shebisterî's (Gülsh. râz S. 9.) hin:

حديث قدسی این معنی بیان کرد   وبی بصر وبی سمع عیان کرد

Tholuck Ssuf. S. 284. (wo وبی unrichtig für das pers. وبی sine genommen ist.) und Philosophus Autodidactus ed. Pococke (ed. IIa) p. 97.

S. ۲۴ l. 7. Die Handschrift hat für das hier im Texte stehende خاكيه ganz deutlich حاكيّه, was keinen Sinn giebt. Kein Wörterbuch gab über ein ähnliches Wort irgend welchen Aufschluss. Der Zusammenhang erweist, dass ein Wort, das den Sinn „irdisch“ habe, hier stehen müsse. Dies hat zu der Conjectur خاكيه geführt, das eine arabisch gebildete Nisbe des pers. Wortes خاك Staub wäre. Dieselbe findet sich zwar in den Wörterbüchern nicht, sie ist aber wenigstens eine im Munde eines Türken mögliche Form.

S. ۲۴ l. 8. Ueber در vgl. zu S. ٧ l. 8. — Vgl. übrigens zu der ganzen Stelle das Enchirid. Studiosi ed. Caspari cap. 11. über die Pflicht der Enthaltsamkeit.

S. 29. Z. 9 ff. (S. ۲٥ l. 2 ff.). Die hier erwähnte Eintheilung des Herzens in sieben Stufen ist deutlich eine für das sûfische System unwesentliche und es liegt in ihr mehr ein Spiel, als eine wahre Begründung, zu welchem eine künstliche Erklärung bezüglicher Stellen des Qur'ân angewendet worden ist, die sogar oft wie philologischer

Witz aussieht, so z. B. bei der dritten Stufe das شغفها vgl. mit شغاف und bei der vierten das Wort فؤاد, welches überhaupt für قلب steht. Bei der Uebersetzung dieses Wortes, welches aber nicht durch „Herz" wiedergegeben werden konnte, musste seine Etymologie zu Rathe gezogen werden. Die Wurzel فأد bedeutet nach dem Qamûs und nach Dshauharî „kochen, sieden"; daher فؤاد parallel mit فئيد Feuer ganz wohl die Herzensgluth bezeichnen kann.

S. ٢٥ l. 14. Die Bedeutung des noch nicht in die Wörterbücher aufgenommenen Wortes لدنيّ ist nach Sacy (notices et extraits de Dshâmî [Auszug aus dem XII Bnd.] S. 27.): Das was in oder bei (لدن) Gott ist oder sich auf ihn beziehet; daher sind, علوم لدنيّة die in der Gottheit liegenden oder sich auf dieselbe beziehenden Erkenntnisse.

S. 30. Z. 9. (S. ٢٥ l. 15.). Das Wort عنديّة ist hier durch das abstrakte „Subjectivitätsglauben" übersetzt worden, während es im اصطلاح eigentlich die, welche diesem anhängen, bezeichnet. Vgl. Dshordshânî S. ١٦٤

S. 30. Z. 22 ff. (S. ٢٦ l. 2 ff.). Der Satz: „Sie beschäftigen sich — zu Gott an," welcher nach dem Wortsinne so übersetzt werden musste, ist dunkel. Sein Sinn ist unstreitig folgender: die früheren Sheiche gelangten durch Seelenkampf zu einer höheren Erkenntniss Gottes und seiner Eigenschaften oder Attribute d. h. seiner Namen; auf diese richten nun ihre Schüler ihre Speculation und je tiefer sie in ihr Wesen eindringen, um so weiter schreiten sie auch auf dem Wege der Vervollkommnung fort.

S. 30. Z. 27. (S. ٢٦ l. 4.) الخلوة (die Einsiedlerschaft) ist nach 'Abd-el-razzâq „das Gespräch des innersten Geistes mit Gott, so dass er Niemand ausser ihm schaut; dies ist der innerste Kern und die Idee der Einsiedlerschaft, das aber, worin sie sich äussert, ist die Handlung, durch welche man zu dieser (in ihr liegenden) Idee gelangt, nämlich das, dass man sich mit Hintantsetzung des Irdischen Gott weiht und dem Aussergöttlichen entsagt. الخلوة محادثة السرّ مع الحقّ بحيث

لا يدرى غيره هذا حقيقة الخلوة ومعناها واما صورتها فهى ما يتوسل به الى هذا المعنى من التبتّل الى الله والانقطاع عن الغير. vgl. hierzu die Definitionen von Dshordshânî p. ۱۰۹ und Ibn-'Arabî in der Ausgabe des Dshordshânî von Flügel p. ۲۹۴ —. Die Zurückgezogenheit, العُزْلَة, ist nach Dshordshânî (p. ۱۵۰) „Das Unterlassen des Umganges mit den Menschen, indem man sich zurückzieht und von ihnen absondert."

S. 31. Z. 13 ff. (vgl. die Figur S. ۲۹). Die Figur ist hier mit möglichster Genauigkeit nach der Handschrift wieder gegeben worden. Sie stellt „die Grundlehren des Achî Muʿhammed Chalwetî" dar. Ueber den Sinn derselben, der allerdings etwas dunkel ist, verbreitet sich 'Omar im Folgenden selbst, daher eine weitere Erläuterung hier unnöthig ist. Nur so viel sei hier gesagt, dass in der fortlaufenden Reihe der Attribute, welche dem im geistigen Wandel begriffenen Sûfî auf jeder einzelnen Stufe beigelegt werden, und in der Reihe der Namen, mit welchen dieser Gott nennt, allerdings ein Fortschritt zu grösserer Vollkommenheit in dem geistig-ethischen Zustande des Wanderers sichtbar ist. Leider aber hört dieser Fortschritt in den Attributen mit der sechsten Stufe auf, da die Handschrift in der siebenten wie in der sechsten Reihe ganz deutlich das Wort مُخلص giebt. Durch Conjectur hier dem Texte nachhelfen zu wollen, war nicht räthlich. Vielleicht, dass ein Sheich des Westens dem dies schreibenden Murîd, der sich hierin unterdess mit einem الله اعلم بحقيقة الحال zufrieden geben muss, einen belehrenden Wink giebt.

S. 13. Z. 26. ff. (S. ۲۷ l. 2 ff.). Die Worte „Formen eines Namens" (اسمك صورى) und „Formen der Verzweigungen desselben" (اسم فروعنك صورى) sind ziemlich dunkel. Zur Erklärung dienet zunächst die Definition des Wortes اسم, welche 'Abd-el-razzâq giebt: الاسم باصطلاحهم ليس هو اللفظ بل هو ذات المسمّى باعتبار صفة وجوديّة كالعليم والقديم او عدميّة كالقدوس والسلام. Demgemäss bezeichnet اسم (Name) nicht etwas Aeusseres, sondern das Innere, das Wesen. Die Formen, صور, dieses Inneren sind dann entweder die Erscheinungsformen, in welchen dieses Wesen sich äussert, oder die Formen, unter

denen man sich dies Wesen vorstellt, aus diesen erwachsen wieder, wie Zweige (فروع), Vorstellungen, welche sich auf die verschiedenen Verhältnisse des vorstellenden (oder nennenden مسمّي) Subjectes (d. i. des Menschen) zu dem vorgestellten (oder benannten مسمّى) Object (d. i. Gott) beziehen. Je weniger anthropomorphistisch und concret nun diese Vorstellungen von Gott und seinem Verhältniss zu dem Menschen sind, je mehr sie in das Abstracte und Geistige übergehen, auf einer desto höheren Stufe der geistigen und sittlichen Ausbildung steht auch der Mensch. — Zunächst steht er Gott als عبْد d. i. als Knecht und Dienender und Gott jenem als معْبود als Angebeteter gegenüber; es ist dies eine sinnliche, niedere Vorstellung, die auf das ganze Handeln des Menschen nothwendig einen drückenden Einfluss übt. Der Mensch schwingt sich aber höher hinauf: er erkennt in Gott den Allliebenden, und stellt ihn sich so in allen gegenseitigen Verhältnissen vor und gelangt dadurch auch in eine höhere Welt als die der Sinne, nämlich in die Welt der Ideen und des Herzens. Doch der Allliebende ist der Absolute, er ist „Er" (هو) d. i. der Urquell und Schöpfer des Alls; dieser Gedanke entspringt der Geisterwelt und darum lebt auch der, welcher diesen Gedanken denkt, in dieser; in der engsten Verbindung hiermit steht die Vorstellung von Gott als dem Einzigen, der absoluten Wahrheit; hier bewegt sich nun die Vorstellung auf dem Gebiete des rein Abstracten und hat zu ihrem Object nur das reale Sein sowohl Gottes, als des vorstellenden Subjectes; weiter erkennt der Mensch auch Gott als den Lebendigen und in sich dasselbe Leben; diese Erkenntniss befähigt ihn dazu, in der Welt der geistigen Monaden, d. h. gleichsam als ein Atom des Allgeistes, d. h. ohne individuelle Existenz zu leben, die Einheit Gottes zu schauen und sich nur in dieser und nur durch sie zu wissen. Mit diesem Wissen steht die Erkenntniss der Ewigkeit Gottes in der engsten Verbindung, welcher endlich die letzte Erkenntniss Gottes als des Führers mit ihrer praktischen Bedeutung folgt.

S. 32. Z. 31. ist die durch ein Druckversehen verunstaltete Uebersetzung nach dem Texte S. ۲۷ l. 18 f. Dahin zu berichtigen: „die

des dritten die Welt der Geister, die des vierten die Welt der Realitäten.“

S. 33. Z. 7 ff. (S. ٣٨ l. 5 ff.). Der Verf. spricht in dem hier folgenden Abschnitt von sieben Stufen, die er auch wirklich namhaft macht. Bekanntlich theilen die Sûfî's den Weg zu dem Ziele der geistigen Erkenntniss in Stufen oder Stationen (مقامات) oder Grade (vgl. Tholuck Ssufismus p. 325 ff. Sacy Pend-Nâmeh S. 167 ff. Malcolm Gesch. von Persien. Deutsch von Spazier. II, 265 ff.), deren Zahl von verschiedenen Schriftstellern verschieden angegeben wird. Im Allgemeinen ist die Zahl 4 die feststehende, indem man 1) von einer Stufe des Gesetzes (شريعة) 2) von der Reise (طريقة) 3) von der Realität oder Wahrheit (حقيقة) und 4) von der Erkenntniss Gottes (معرفة) spricht. 'Omar hat diese Eintheilung zwar beibehalten, aber auch bis zu sieben Stufen erweitert; der Grund hierzu liegt augenscheinlich in der Siebenzahl, welche dem Schema des Achî Muʿhammed Chalwetî zu Grunde liegt und in der Siebenzahl der vorher besprochenen Seelenstufen. Ueber die vier ersten dieser Wanderungsstufen ist von Tholuck, Sacy und Malcolm a. d. a. OO. genug gesagt. Doch ist hier zu bemerken, dass gewöhnlich die Stufe der Realität (hier d. vierte) der Stufe der Erkenntniss Gottes vorangestellt wird. In diesem Falle ist die حقيقة, wie Sacy a. a. O. sagt: „une sorte de philosophie qui, s'élevant au dessus des préceptes de la religion et du culte spirituel, considère les choses dans leur essence.“ Auf diese Stufe folgt nach philosophischer Anschauungsweise regelrecht die معرفة d. i. die Erkenntniss Gottes, weil die Philosophen ja sagen, dass Gott aus der Schöpfung erkannt werde. Der rechte Sûfî erkennt aber die Schöpfung durch und aus Gott. Demnach sind die حقيقة und die fünfte, sechste und siebente Stufe wesentlich nur Specialisirungen der معرفة, wie sich dies auch aus den Worten 'Omar's leicht ergiebt.

S. 34. Z. 3 f. (S. ٣٨ l. 18.). Ueber den Ausdruck أمّ الاسماء sagt 'Abd-el-razzâq: أمّ الاسماء هي الاسماء السبعة الأُوَل المسماة بالاسماء الالهيّة وهي الحيّ والعالم والمريد والقادر والسميع والبصير والمتكلّم وهي اصول

الاسماء كلّها وبعضهم اوردوا مكان السميع والبصير الجوادَ والمقسطَ وعندى انهما من الاسماء الثانية لاحتياج الجود والعدل الى العلم والارادة والقدرة بل الى الجميع لتوقفهما على رؤية استعداد المحلّ الّذى يفيض عليه الجواد الفيض بالقسط وعلى سماع دعاء السائل بلسان الاستعداد وعلى اجابة دعائه بكلمة كُنْ على الوجه الّذى يقتضيه استعداد السائل من الاعيان الثانية فهى كالموجد والخالق الرازق التى هى من اسماء الربوبية وجعلوا الحى امام الائمة لتقدّمه على العالم بالذات لانّ الحيٰوة شرط العلم والشرط متقدّم على المشروط طبعا وعندى ان العالم بذلك اولى لان الامامة امر نسبى يقتضى ماموما وكونه اشرف من المأموم والعلم يقتضى بعد الذى قام به معلوما والحيٰوة لا يقتضى غير الحىّ فهى عين الذات غير مقتضية للنسبة وامّا كون العلم اشرف منها فظاهر ولهذا قالوا ان العالم هو اوّل ما يتعين به الذات دون الحى لانّه فى كونه غير مقتضى النسبة كالموجود والواجب ولا يلزم من التقدّم بالطبع الامامة الا ترىٰ ان المزاج المعتدل للبدن شرط الحيٰوة ولا شك ان الحيٰوة متقدمة عليه بالشرف. Durch diese im Einzelnen leicht verständliche Erklärung wird auch der Satz, indem sich der Ausdruck „Mutter der Namen" findet, deutlich, indem der Sinn ist, dass Gott auf dem Standpunkte, von dem aus der Mensch ihn nicht als das nackte Absolute, sondern als im Verhältniss zu dem ausser ihm Seienden stehend denkt, jene sieben Attribute des Lebens, Wissens, Wollens, der Allmacht, des Hörens, Sehens und Redens zukommen. — Vgl. Gülsheni-râz p. ۲۹

S. 35. Z. 30 ff. (S. ۳۰. l. 5 ff.). Ueber die اعيان ثابتة sagt ʼAbd-el-razzâq الاعيان الثابتة هى حقائق الممكنات فى علم الحق تعالى. d. h. „die festen Substanzen sind die Realitäten der in der Präscienz Gottes involvirten Dinge." Ausführlicher ist die Definition, welche Dshordshânî (p. ۳.) giebt: die festen Substanzen sind die Realitäten der in der Präscienz Gottes liegenden Dinge d. h. Formen der Realitäten der göttlichen Namen (Attribute), sofern sie in der scientifischen Gegenwart (d. h. in der Präscienz Gottes gegenwärtig) sind; sie stehen nur hinsichtlich des Wesens, nicht aber hinsichtlich der Zeit

Gott nach, so dass sie von Ur an und in alle Zukunft ewig sind. Wenn man sagt, dass Gott sie durch Emanation zum Dasein bringt, so erstreckt sich diese Posteriorität nur auf das Wesen, auf nichts Anderes.“

Sacy, dessen Uebersetzung hier gefolgt ist, sagt in den Anmerkungen hierzu (Notices et Extraits Bnd. X. S. 65.): Il s’agit ici des noms divins, c’est-à-dire des attributs de Dieu, comme émanant de son essence et résidant en lui, mais non encore produits au dehors par aucune action.“ — La présence scientifique est une expression métaphysique qui me paroît signifier la majesté divine, en tant qu’elle manifeste sa présence à des êtres qui n’ont d’existence que dans la science de Dieu.“ etc. Vgl. Dshordshânî p. ٩٣ und Sacy a. a. O. — Aus dem Ganzen erhellt so viel, dass die festen Substanzen Attribute des ansich seienden Gottes sind oder Formen derselben, welche in der Präscienz Gottes involvirt sind. Hiernach ist die Uebersetzung a. a. O. so zu berichtigen: „die festen Substanzen sind geistig erkennbare (νοητα) in der Präscienz Gottes liegende Formen der göttlichen Namen; man nennt jene scientifischen Formen feste Substanzen.“ Den festen Substanzen stehen gegenüber die in das Dasein getretenen Substanzen (الاعيان الخارجة), wie denn die Sûfi’s ähnlich unterscheiden zwischen nomina intra et extra Deum. Vgl. hierzu Tholuck Ssufismus S. 201 ff.

S. 36. Z. 5 und 8. ist „Präscienz Gottes“ für „Gotteskenntniss“ zu lesen.

S. 36. Z. 28 ff. (S. ٣١ l. 1 ff.). Der Sinn der Worte ist wohl der: Offenbarungsort für den Namen des Allbarmherzigen werden, heisst so viel, als erkennen, dass Gott diese und jene Welt besonders regiert und sich ihrer erbarmt.“

S. 37. Z. 12 ff. (S. ٣١ l. 11 ff.). Ueber روح sagt ’Abd-el-razzâq: الروح فى اصطلاح القوم هى اللطيفة الانسانيّة المجرّدة وفى اصطلاح الاطبّاء هو البخار اللطيف المتولد فى القلب القابل لقوّة الحيوة والحس والحركة ويسمّى هذا فى اصطلاحهم النفس فالمتوسط بينهما المدرك للكليات والجزئيات القلب ولا يفرق الحكماء بين القلب والروح الاوّل ويسمونها النفس الناطقة. Vgl. hierzu die Definition Dshordshânî’s p. ١١٧ —. Der Verf. erwähnt bei der Darlegung der Abstammung des Geistes die Welt des Befehles (im Gülsheni-râz p. ١ جهان امر genannt) und die Welt der Schöpfung als Gegensätze und beweist auch, in wiefern sie sich gegenüber stehen. Zur Erläuterung der hierhin einschlagenden

Terminologie dienen folgende Definitionen von 'Abd-el-razzâq: عالم الامر وعالم الملكوت وعالم الغيب هو عالم الارواح والروحانيات لانّها وجدت بامر الحق بلا واسطة مادّة ومدّة. عالم الخلق وعالم الملك وعالم الشهادة هو عالم الاجسام والجسمانيات وهو ما يوجد بعد الامر بمادّة ومدّة. — Zu der S. 40 f. weiter motivirten Eintheilung des Geistes in 4 Arten verweisen wir der Kürze wegen auf die bezüglichen Stellen bei Dshordshânî S. ١١٧ f., da es zu weit führen würde, die ziemlich leicht verständlichen Worte hier zu übersetzen.

S. 41. Z. 8. (S. ٣٤ l. 8.). Ueber die Begeisterungszustände sagt 'Abd-el-razzâq: الاحوال هى المواهب الفائضة على العبد من ربّه امّا واردة عليه ميراثا للعمل الصالح والمزكى للنفس المصفى للقلب وامّا نازلة من الحق تعالى امتنانا محضا وانما سميت الاحوال احوالا لحوول العبد بها من الرسوم الخلقية ودركات البعد الى الصفات الحقّية ودرجات القرب وذلك هو معنى الترقى. — Unterschieden davon sind die مقامات. (vgl. Dshordshânî p. ٨٥). Jene, die احوال, sind göttliche Gnadengeschenke, diese, die مقامات, sind Errungenschaften; jene entspringen dem Gnadenquell (Gottes), diese erringt man durch Aufwand von Mühe.

S. 42. Z. 19 ff. (S. ٣٥ l. 10.). Die hier folgenden Abschnitte stammen zum grössten Theil aus Dshâmî's Prolegomenen zu s. Sûfî-Lexicon, welcher meist wieder aus den 'Awârif-el-ma'ârif des Suhrawerdî geschöpft hat. Da dieselben von Sacy als besond. Auszug aus dem XII. Bnd. der Notices et extraits herausgegeben (1831.) und wirklich sinnerschöpfend commentirt sind, so genüge hier der Hinweis auf diese Ausg. Sacy's. Vgl. zu S. 42, 19 ff. bei Sacy a. a. O. 75 und 115. — S. 42, 30 ff. bei Sacy S. 50 ff. und 102 f.

S. 44. Z. 13 f. (S. ٣٢ l. 18.). Der öfter hier vorkommende Ausdruck بصيرة wird von 'Abd-el-razzâq so erklärt: البصيرة هى قوة للقلب منورة بنور القدس يرى بها حقائق الاشياء وبواطنها بمثابة البصر للنفس الذى ترى به صور الاشياء وظواهرها وهى القوة التى يسمّيها الحكماء العاقلة النظرية واما اذا تنوّرت بنور القدس وانكشف حجابها بهداية الحق فيسميها الحكيم القوة القدسية.

Zweiter Theil.

S. 46. Z. 22 f. (S. ٣٨ l. 15 f.). Die Ausdrücke تعيّن und

تشخّص sind ebenso verschieden von einander wie عَيْن und شاخص. Jenes, تعيّن, bedeutet das, wodurch eine Sache von einer anderen unterschieden ist, so dass etwas Anderes an diesem (Unterscheidenden) mit ihr zugleich keinen Theil hat; (Dshordshânî p. ٩٥) d. h. das fieri aut esse عينا (individuum) ipseitate suâ ab aliis (الاغيار) distinctum. Während nun der Begriff des عين auf Körperliches wie Unkörperliches angewendet wird, gebraucht man شخص nur von Körperlichem (vgl. Dshordshânî p. ١١٣ والشاخص لا يطلق الّا على الجسم); demnach sind die تشخّصات körperliche Personificirungen d. h. materielle Einzelexistenzen.

S. 48. Z. 5. (S. ٣٩ l. 1. v. u. ff.). Der Verf. führt hier nur Merkmale der Begriffe واجب الوجود und ممكن الوجود an, giebt aber keine Definition davon. Dshordshânî sagt (p. ٢٦٩) von dem Ersten: „das nothwendig Existirende ist das, zu dessen Wesenheit die Existenz gehört, und welches ursprünglich keines anderen Dinges (zur Existenz) bedarf, d. h. das, was als nichtexistirend nicht gedacht werden kann. Das möglich Existirende dagegen ist dasjenige, das ebensogut als nichtexistirend wie als existirend gedacht werden kann; wie Suhrawerdî in den El-alwâʿh el-'imâdijja (Cod. man.) sagt: انّ الممكن غير ضرورى الوجود والعدم

S. 48. Z. 23. (S. ٤٠ l. 10.). Die hier unter dem Titel شرح فصوص angeführte Schrift ist ein Commentar der S. ٤٣ l. 19. angeführten Schrift: فصوص الحكم (die Ringsteine der Weisheitssprüche). Der Verf. derselben ist der bekannte Sûfî Moʿhjî-el-dîn Ibn-'Arabî † im J. 638 (1240.). Vgl. ʿHajî Khalfâ IV, 424 No. 9073. Hammer-Purgstall zum Gülsheni-râz S. 32. No. 11.

S. 49. Z. 16 f. (S. ٤١ l. 9 f.). Das Wort توحيد hat verschiedene Bedeutungen. Zunächst bedeutet es die Behauptung oder das Bekenntniss, dass eine Sache einzig ist oder dass ihre Einheit zukommt. Diesen Sinn hat es hier und in den Ueberschriften der zwei folgenden Abschnitte. (In den Ueberschriften war der kürzere Ausdruck „Einheit" als Uebersetzung wohl gerechtfertigt. Der Gleichmässigkeit wegen ist dasselbe Wort auch stets in der Uebersetzung der auf diese Ueberschriften folgenden Erklärungen beibehalten worden; doch bemerken wir, dass man an den betreffenden Stellen [S. 49, 17. S. 51, 30. S. 57, 20.] für das Wort „Einheit" der grösseren Deutlichkeit wegen „das Bekenntniss der Einheit" lesen kann.). Im eigentlich mystischen Sinne aber bedeutet توحيد: das göttliche Wesen von allen

Vorstellungen und Phantasien der Gedanken, Imagination und Geister (der Menschen) entblössen. (Vgl. Dshordshânî p. ٧٣) vgl. Tholuck Ssufismus p. 104. 147.

S. 50. Z. 1 f. (S. ٤١ l. 17.). Die Vernichtung, الفناء, ist in der Terminologie der Sûfi's das vollkommene Vernichten der individuellen Existenz und das Aufgehen derselben in der Gottheit. (Vgl. Dshordsh. p. ١٧٩ und Sacy Pend-Nâmeh p. LIV.). Sie vollendet sich erstens durch die Vernichtung der selbstständigen Handlungen, zweitens durch die Vernichtung der (persönlichen) Eigenschaften und endlich durch die Vernichtung dieser Vernichtungen d. h. durch das vollständige Zerstören der Erinnerung an diese beiden Acte.

50. Z. 23 ff. (S. ٣٣ l. 9 ff.). Auch diese Stelle findet sich in den Prolegomenen des Dshâmî zu s. Sûfi-Lexicon. Vgl. die Ausg. von Sacy S. 109 und 63.

S. 53. Z. 22 f. (S. ٤٤ l. 16 f.). Der hier ganz aus dem Zusammenhang gerissene Doppelvers ist dunkel. Er scheint aus einem Gedichte genommen zu sein, welches den im Orient dichterisch oft behandelten Roman zwischen Jûsuph und Zuleichâ (vgl. Sur. 12.) zum Gegenstande hat. Vgl. die ausführlichere Darstellung hiervon in Hammer-Purgstall's Gesch. d. schönen Redek. Persiens S. 325 ff. Da ist Jûsuph das Bild der erhabensten Schönheit und Zuleichâ das Bild des in Anschauung dieser Schönheit versunkenen und zu ihr in heissester Liebe entbrennenden Geistes. Daher ist es möglich, dass Zuleichâ es ist, die um Gott (d. h. das Urbild der Schönheit, Jûsuph) zu schauen kommt, die aber an nichts Gafallen findet, weil sie ihn nicht sieht. Endlich erblickt sie ihn, da versenkt sie sich in seinem Anschauen, da vergehen vor ihrem Blicke die Umgebungen, so findet sie den Jûsuph, aber das Land, wo er weilt, vergisst sie und schwelgt nur im Gedanken an ihn, im Anschauungsgenuss. — Diese Erklärung ist eine mögliche; ob aber wahrscheinliche? Ihr scheint das كنعان entgegen zu stehen, da nach dem Qur'ân Aegypten es ist, wo Jûsuph und Zuleichâ sich finden.

S. 54. Z. 16. (S. ٤٥ l. 12.). Vgl. den Ausspruch des Suhrawerdî: واجب الوجود لا يتّصف بصفة in Fleischer's Catal. Codd. M. Bibl. Sen. Lips. p. 504. not. S. 56. Z. 29. Der Ausdruck „Realität der Realitäten" bezeichnet eigentlich die Gottheit selbst, wird aber dann als Name der höchsten sûfischen Stufe, dem In-Gott-sein des Menschen gebraucht, was noch deutlicher durch „Vereinigung der Vereinigung mit Gott" bezeichnet wird. 'Abd-el-razzâq sagt hierüber: حقيقة الحقائق هى الذات الاحديّة الجامعة لجميع الحقائق وتسمّى

حضرة الجمع وحضرة الوجود. جمع الجمع شهود الخلق قائما بالحق ويسمى الفرق بعد الجمع. Noch deutlicher ist die Erklärung des letzteren Ausdruckes, welche Ibn-'Arabî (bei Flügel p. ٢٨٧) giebt: d. Vereinigung der Vereinigung ist das vollständige Sichversenken in Gott. Vgl. Dshordshânî p. ١٣ und ٨١ —.

S. 57. Z. 11. Vgl. ähnliche Ausdrücke bei Ibn-'Arabshâh Fâkih. el-chulafâ ed. Freytag. p. ١ l. 22 f.

S. 58. Z. 25 ff. (S. ٤٩). Der Verf. weist in diesen Worten die Lehren zweier bekannter sûfischer Sekten ab, nämlich die der ʿHulûlijja, welche die حلول (Eingottung) lehren, d. h. behaupten, dass der vom Sein der Welt verschiedene Gott mit den frommen Menschen sich persönlich verbinde; und sodann die der Jttiʿhâdijja, welche die اتّحاد (Vereinheitung) lehren, d. h. behaupten, dass Gott mit den erleuchteten Wesen eins sei und diese als Partikeln Gottes und ihren numerischen Inbegriff als Gott ansehen. „Sie vergleichen Gott mit einer Flamme und ihre Seelen mit Kohlen und sagen, dass wie eine Kohle Feuer werde, sobald sie mit Feuer zusammentreffe, so werde ihr unsterblicher Theil (als solcher) wegen seines Einseins mit Gott, Gott. Vgl. Tholuck Ssuf. p. 141 ff. Blüthensammlung. S. 209. Malcolm Gesch. v. Persien. Deutsche Ausg. 2, 267 ff. Gülsheni-râz. S. ١٩

S. 59. Z. 28 ff. Vgl. hierzu die Worte des Ghazâlî bei Tholuck Ssuf. p. 105 f. und in den Textzugaben S. 3 f.

S. 60. Z. 12. 'Alî Ibn-Abî-Thâlib, der Schwiegersohn des Propheten, ist d. vierte der sogen. orthodoxen Chalîfen † im J. 40.

S. 61. Z. 8 f. Vgl. denselben Spruch in v. Diez Denkwürdigkeiten von Asien I. Bnd. S. 6. und die Erklärung dazu.

S. 62. Z. 24. Die Begeisterungszustände (شطحات) sind die überschwenglichen Gefühle, welche durch das unablässige Denken an Gott und durch die brennende Liebe zu ihm erzeugt werden. 'Abd-el-razzâq sagt darüber: الشطح لغة الحركة ويقال للطاحونة الشطاحة لكثرة تحرّك الرحى ويقال شطح الماء في النهر اذا فاض من حافتيه لكثرة الماء وضيق النهر وعرفها حركة اسرار الواجدين اذا قوى وجدهم بحيث يفيض من اناء استعدادهم. Etwas dem Aehnliches ist „der Wogenschlag des Empfindenden" d. h. der Strom der höchsten Begeisterung, welcher den berühmten Sûfî Mansûr-ʿHallâdsh (vgl. über ihn Tholuck's Blüthensammlung S. 310 ff.) zu dem Ausrufe: „ich bin Gott" hinriss, wegen dessen er hingerichtet wurde.

S. 63. Z. 3. „Wir kehren zurück zu ihm." Sur. 2, 151.

Leipzig, Druck von Wilh. Vogel, Sohn.

Druckfehler.

S. ٥ l. 9 lies اعلی für علی
— ٣٤ — 17 — رَبّه — رُبّه
— ٣٠ — 12 — التفصیل für التفصل
— ٣٢ — ist ' nach اولیه zu streichen
— ٤٠ — 16 lies بیلمنور für بیلنز
— ٤٣ — 19 — محیبی — محی
— ٤٤ — 16 — ایلنده — ایلنلده
— 1 Z. 15 — Genossen — Grossen
— 16 — 9 — das Böse — dem Bösen
— 68 — 1 — Besthâmî — Busthâmî

Register.

كمى مقام خاصّه‌دن وياخود ضرورات عامّه‌دن سويلرلر مثلا زهد فى الدّنيا كبى عامّهٔ مبتدى‌يه نسبت ضروريدر امّا خاصّه‌يه كوره زُهْد اتمك لازمدر وكمينك مشربنده شطحات غالب اولور انا الفاعل فى هذا العالم وليس فى جنّتى سوى الله وكمى موج الواجددن بيان ايلر حلّاجك انا الحق ديدوكى كبى وكمى رمز التمكّن‌دن سويلر انا الباقى ببقاء الحق وانا الموجودُ بوجودِهِ كبى بونلروك اكثرى فهوم انكيادن خارج درسكر واستغراق سوزلريدر ارباب تحقيقك الرّجوع الى البداية اوزرنه در،،

وقتى كه بو آدابى حفظ ايدوب عجزوكه اعتراف وقصوركه انصاف ايده‌سن حضرت حق جلّ وعلانك كمال موهبتندن اميد در كه وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ انواريله دل وجانك سرايى سراسر منوّر اولوب واردات غيبيّه و مكاشفات قلبيّه برله اوهام شكوكدن دُور اولاسن

إِنْ شَاءَ ٱللّٰهُ تعالى

تمّ

تطلبونه انتم ، وحضرت ابی بکر الصدیق رضی الله عنه بو مرتبه ده العجز
عن درک الادراک ادراک وابن عباس رضی الله عنهما دیمشدر که
برجماعت ذات حقده تفکر ایتدیلر اول حضرت بیوردیکه تفکروا فی
خلق الله ولا تتفکروا فی ذات الله فانکم لن تقدروا قدره یعنی اللهک
مخلوقاتنده فکر ایله کز ذات شریفنده فکر اتمکوز که بدرستی سیز ابدی
ذاتی معرفتنه قادر اولمزسیز ایمدی حق جل وعلانک ذاتنی بلمک محالدر ،
پس ای سالک بو معرفت اول وقت تحقق بولور که کندی ذاتکده
کامل اوله سن یعنی حقیقت انسانیه بله سن که الانسان سری وانا سره
بیورلمشدر ، پس ایله اولسه معرفت الذات للذاتدر وحاصل بو کلام
وراء طور عقلده در بو که مناظرات عقلیه ایله ایرلمک میسر وتاملات ذهنیه
ایله وارلمق متصور دکلدر ایچین بونک طریقی مشاهدات کشفیه وعیانیه در
وبونک سبیلی مجاهدات نفسیه وروحانیه در ، تنبیه ، ای طالب حق ایچین
سالکه لازم ولا بد اولدر که روز وشب طریق اهل سنت وجماعت مذهبی
اوزرینه انکار حقه مشغول اولوب نفی ماسوی قیله ومعارفله مغرور ومکور
اولمیه وذات حقک معرفتنه توغل کوستروب نفسنی ورطهٔ هلاکه صالمیه که
کل التنافی ذات الله حمقا وتفکروا فی آلآء الله ولا تتفکروا فی ذات الله ولا
تضربوا لله الامثال زنهار توحیدده دوغک الحاد واصلاح صاندوغک افساد
اولور ، چون وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ، پس هر حالده شریعت
حبل متیننی الدن قومه واولکه سلف مشایخدن توحیدده دیو مغلق
رموز واشارات که صادر اولمشدر فهوم ناسدن خارجدر کورمزمسون

خاطرنه خطور اتمیه والّا اول دخی حجاب اولور پس فنادن فنا بولمق غایت مراتب فنادر، نکتنه، ایمدی ذات حقّی ادراک ایلمک مجالی ممکناتده یعنی موجودات آینه‌لرنده نورنک ظهوری اعتبارنجه ممکندر هرنه قدر کُنْهِ ذاتنک تصوّری غایت خفاده ایسه ینه وجودنه تصدیق غایت ظهورده در، بو مرتبه ایکی قسم در، قسم اوّل بو در که جمیع مظاهرک وارلوغی ذات حق اولدوغندن غافل اوله بونک کبی ادراک عامّهٔ ناسه حاصل در امیر المؤمنین علی ابن ابی طالب رضی الله عنه بیورمشدر إنّ الله یتجلّی لعباده من غیر ان راوه واراهم نفسه من غیر ان یتجلّی لهم یعنی حق سبحانه وتعالی عبادنه تجلّی ایلر قوللری اول حقّی کورمکسز دخی قوللرینه نفسنی بلدورر تجلّی اتمکسز، اکنجی قسم بو در که آنوک ذاتنی ادراک ایلمکدر بو امر مذکوره شعورله بو حالت مخصوص خواص در امیر المؤمنین علی ابن ابی طالب رضی الله عنه بیورمشدر که رایتُه فعرفتُه فعبدتُه لم اعبدْ ربّا لم ارهُ یعنی بن ربّمی کوردم پس آنی بلدم پس اکا عبادت اتدم بن عبادت اتمزم کورمدوکم پروردکاره، ایمدی ذات حقّی بر رمزدن غیریله انشا ایلمک حرامدر الله تعالی کندی ذاتنده تامّل ایلمکدن شول رحمت ورافت واسطه سیله قوللرنی تحذیر ایلمشدر تا آنلروک اوقاتی بو تامّلده ضایع اولمیه، قوله تعالی

يُحَذِّرُكُمُ اللّٰهُ نَفْسَهُ وَاللّٰهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ وحضرت سیّد بشر علیه السّلام بیوردیکه ما عرفناک حقّ معرفتک وینه بیوردیکه إنّ الله تعالی احتجب عن العقول کما احتجب عن الابصار وانّ الملاء الاعلی یطلبونه کما

آفتابک ذاتنده ویرتوینده نقص اولمز نته‌کم لَعْل ویاقوتده دوقنسه هیچ
شرفی زیاده اولمز وصُوَرِ مظاهر حقّک نورلریدر کرکسه ذهنی کرکسه
خارجی کرکسه کامل کرکسه ناقص اولسون ، ایمدی ذات حق هیچ
احد ایله متّحد اولمز وهیچ بر شیده حلول اتمز ومخلوقاتک کثرتندن
آنک ذاتنه کثرت وتعدّد لازم کلمز نته کم نور شمس ایله تمثیل
اولندی ، ایمدی بو مرتبه آخر مراتب توحید در وشویله بلکه
توحید افعاله دلیل ایله یتشمک ممکندر امّا توحید صفات
وتوحید ذات مرتبه‌سنه یتشمکه مکاشفه‌دن غیری طریق یوقدر
بو ایکی مرتبه طریق استدلالله صورت بغلمز والله اعلم بحقیقة الحال ،
ایمدی شول سالک که حق تعالینک الوهیّتنی مشاهده ایده
تحقیق آنک کمال ذاتنی وصفاتنی وافعالنی بلمش اولور زیرا که سالک
مشاهده‌سی مقدارنجه غیردن منقطع اولور زیرا که اغیار کمال آلهیّه‌یه
نسبت نقصان اضافی مظهریدر پس معلوم اولدیکه شول طالب سالک که
سلوکنده مقام مشاهده‌یه یتشمیه تعلّقات اغیاردن منقطع اولمز مادامکه
سالک مراتب دنیادن وعقبادن بالکلّیه منقطع اولمیه حتّی کندی
وجودندن دخی قطع نظر اتمیه اکّا حقیقة توحید وکمال ایمان حاصل
اولمز زیرا سالکه اقرب حُجُب واکبر ذنوب کندینک وجودیدر که وُجُودُکَ
ذَنْبٌ لا یُقَاسُ بِهِ ذَنْبٌ مفهومی محقّقدر حتّی اکر بو اثناده خاطرنه خطور
اتسه که نفسندن فنا بولدی اول دخی حجاب عظیمدر ، پس کمال
فنا اولدر که نفسندن فنا بوله وفنادن دخی فنا بوله یعنی فناء نفس

انْ شاء اللّه تعالی ، ایمدی ای سالک توحید ذات حق بو در که ذات
قدیمی جمیع مظاهردن افراد ایدوب علی الاطلاق ذاتی حق تعالینک
بلوب ذوات مُحْدَثذاتی لا شی بـاـه که لِأَنْ لَيْسَ شَيْءٌ فِي ٱلْحَقِيقَةِ إِلَّا
ٱللّٰه یعنی آنکیچون که هیچ بر شیئک وجودی یوقدر حقیقتده همان
وجود حق تعالینکدر ، علی الاطلاق وجود حقّک اولیجق ثکیف که
ذات حق غیری اوله تتمه کم مولانا نظام الدّین النیشابوری حضرتلری
وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ آیتنوک تفسیر شریفنده بیورمشدر
که لا ذرّة من ذرّات العالم إِلّا ونور الانوار محيطٌ بها قاهرٌ عليها قريبٌ
منها اقْربُ من وجودها الينا لا بمجرّد العلم فقط ولا بمعنى الصّنع والايجاد
فقط بل بضرب آخر لا يكشف المقال عنه غير الخيال مع انّ
التّعبيرَ عنه يوجب سَفَهَ الجهال یعنی ذرّات عالمدن هیچ بر ذرّه یوقدر
الّا نور الانوار که ذات حقدر اول ذرّهٔ محیط در یعنی احاطه ایلمشدر
وآنک ظهورنه غالب در ویقین در اکا یعنی اول ذرّه‌نک وجودندن اول
ذرّه‌یه بو بیان اولان قرب علم وایجاد جهتندن دکلدر بلکه بر طَوْر
آخرله‌در که مقال آندن بر قوّه خیالدن غیری نسنه کشف اتمز مع هذا
آنوک بعض اطوارندن خبر همان جاهللروک تشنیعنه سبب اولور ،
ایمدی بو ظهورات متنوّعه وتجلّیات متکثّره ذات حقّک توحدنه
وکمال صفاتنک تفرّدنه دلیل در که آفتابک پرتوی یر یوزنه دوشر فی حدّ
ذاته منقسم ومتکثّر دکلدر همین بر رنک اوزرینه در وکر رنک آمیز
شیشه‌لره دوقنسه هربر پرده بر رنک کوسترور وکر قانورانه دوشرسه هر کز

بر آینه درر که صفات صمدیّت وذات احدیّت مشاهده اولنور که مَنْ رَآنِي فَقَدْ رَأَى ٱلْحَقَّ بو محلّه اشارتدر الله اعلم بحقیقة الحال ،

باب ثالث

توحید ذات حق سبحانه بیاننده‌در ،

ای سالک راه خدا شویله فهم ایله کم ذات حق جمیع ممکناتدن قطع نظر ایدوب ملاحظه انسک اکا حضرت احدیّت دیرلر زیرا که جمیع کثرت آنده مستهلکدر بو وجهله که اول مرتبه‌دن تعیّناته بوجهٍ مّا اشارت ممکن دکلدر واکا مرتبهٔ عَمَا دخی دیرلر شول سببدن که فهوم علما وعقول حکما اول مرتبهٔ ادراک اتمکدن عاجز وقاصرلردر کندیدن غیری اول حضرتی هیچ احد ادراک ایلمز ایله اولسه حجاب جلالده اولمش اولدی عما دیمکه مناسب اولدی ، ودخی اکا حقیقة الحقایق وجمع الجمع دیرلر زیرا که جملهٔ حقایق وجمیع ماهیّات آنده مضمردر وهر کاه که ذات حق جمیع صفات کمال واسماء حسنی برله اعتبار اتسک اکا حضرت الٓهیّه ومرتبهٔ احدیّت دیرلر شول جهتدن که بالفعل ماهیّات ممکناته وهویّات کایناته بحسب الاستعداد وقابلیّتی وجود وباقی کمالات آندن فیض اولور بو حضرته مرتبهٔ ربوبیّت دخی دیرلر ، پس معلوم اولدیکه حضرت جناب جلالنه جواسیس اوهام وتخیّلات افهام یوریمز امّا بحسب الضّرورة مرتبهٔ امکانده اولان عباراتله عزیزان سلف زلال وصاله متعلّق اولان تشنه دلّرده یازمشلردر علی الاجمال بیان اولنه

اتمسه ایمدی اول کمسه کندی آینه‌سیله که قلب در حقک صفات
شریفنی مشاهده ایلیه که حقیقت مشاهده بودر باش کوزیله حق
کورونمز کوکل کوزیله کورینور که رَأَى رَبِّي قَلْبِي فحوای شریفی بوکه
دالدر کورونس اغجدر چکردک کورونمز کوکل کوزی چکردکی کورر
بصیرت اهلی اکی‌سنی بیله کورر اکر واقعا آینهٔ موجوداتده ظهوری
اعتبارنجه حق جلّ وعلانک صفات شریفین علم الیقین ایله مشاهده ایلسه
کندی قلبی حقیقتده جاهل اولسه بنه اول حجابده‌در حقه حجاب
جهلدر نه آسمان ونه زمین در ننه کم دیمشلردر بیت

توهّمتُ قِدْمًا أنّ ليلى تبرقعتْ وأنّ اللّثامَ عندها يمنع اللّثما
فَلاحتْ فلا واللّهِ ما ثَمَّه حاجبٌ سوى أنّ طرفي كان عن حسنها أعمى

يعنی نجه زمان قدیم ایدی که عالمی حقّه حجاب صانوردم واللّه لایح
اولدی که کورمکک بنده ایمش بصیرت نوری کلدکدن صکره معلوم
اولدی که فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ ٱللّٰهِ ' ایمدی ای سالک سنوکله حق
اورتاسنده حجاب نه آسمان ونه زمین در همین حجابک شول موهوم
وارلغوکدر که غافل اولورسن یعنی کندوکه نسبت ایدرسن سنک
یوقلغوک مقدارنجه حقّک وارلغی ظهور ایلر' وبعض اهل اللّه بیورمشدر
که بو مرتبه اول وقت حاصل اولور که نفس محمّدی علیه السّلام
حضرتلرینی بیله که لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ ایمدی هر کم
نفس محمّدی علیه السّلام بلدی حقیقتده صفت حقّی بلدی
آنکیچون طُوبَى لِمَنْ رَآنِي بیورمشدر ایمدی نفس محمّدی علیه السّلام

ومجاهده ایدەرك ومعلّم الله اولارق اوصاف حقّی کوره باشلر بو کرّه ایدر که بونڭ صو نیرەسیدر بو خود محیی صفتی در وبونڭ نباتات نیرەسیدر بونده رزّاق صفتی غالب اجق یوسفی بولور بو کرّه کنعانی بولیمز اوّل محجوب ایدی صکره اهل اللّدن اولدی دخی کوکلنی مبدادن آیرمیجق شول اغجدن اصل تخم اولان چکردکی مشاهده ایلدکلین جمله اشیاده حقّی مشاهده ایلر اولور کاه محلّ ظهور کورور مظهر در دیر وکاه اوّل امکانی کورور صکره وصف حقّی کورور کاه عکسی کورور کاه معیّ کورور آنوکیجون سلف صالحندن مرویدر مَا رَأَيْتُ شَيْئًا اِلَّا وَرَأَيْتُ اللّٰهَ قَبْلَهُ وَبَعْدَهُ اَوْ مَعَهُ بو اوچ روایت واردر، تنبیه، ایمدی حضرت حقّی هر صورتله که ملاحظه ایدرسین حقیقتده ملاحظه اتدوکڭ اول دکلدر واول صورتڭ تصوّری واسطەسیله ینه حجابدەسن پس حق تعالی مُنزّه عمّا یصفون یعنی صفات اسنادندن عاری ومنزّهدر که مَقْدُورِ بَشَرْ دکلدر آنڭ صفات ذاتیّەسن وصفات افعالیّەسن ادراك ایده والّا بو قدر وار که اول جمیل جمالڭ حسنی غیب هویّتدن نزول بیورب مرایای تعیّناتده ومجالی تشخصاتده تجلّی ایلمشدر وکندینڭ صفات شریفنی بو مختلف مظاهرده عرض ایلمشدر بو سببدن صفات شریفی روشن اولمشدر، ایمدی بو مراتب اول وقت حاصل اولور که سالك قلبی معرفتنده کاملتر اوله زیرا کندی قلبی معرفتندن حاصل کلور پس شول سالك که موجودات صورتلرنده نورنڭ ظهوری اعتبارینه کوره جمیع مظاهرده حقّڭ صفاتنی مشاهده

إِلَّا مَنْ قَالَ بِصُورَتِهِ وَهُوِيَّتِهِ يعنى حق تعالى عبادنه تجلّى ايدجى در پس آنوڭ جملهٔ مخلوقاتده ظهور خاصّى واردر پس اول متجلّى در هر مفهومده ومُدْرَكْدر من حيث التّجلّى دخى مختفى در هر فهمدن زيرا حقّڭ جميع تجلّياتنى وصفاتنى مظاهرده فهوم ناس ادراك اتسه اولمز الّا شول كمسنه‌نڭ فهمندن مختفى دكلدر كه اول كمسه بلور كه عالم حق تعالىٰنڭ صورتى ومظهر هويّتى در، تحقيق، آنڭ كبى كمسه حق تعالىٰنڭ صفات شريفنى جميع مظاهرنده مشاهده ايلر نته كم شيخ بايزيد قدّس سرّه بو دائره‌ده اوتوز يلدر كه بن خدادن غيريله سوز سويلمدم خلق صنورلر كه آنلرڭ ايله سويلشرم ديو بيورمشدر، سالك خدانڭ بو مقامده بو مشاهده‌دن كوڭلى كوزى آچيلور حجاب اكوان برتلور بيرده حق تعالىنڭ مميتلكى صفتن كورور نارده قابضلكى صفتين ومعينلكى صفتين كورور صوده محييلكى صفتين كورور ونباتاتده رزّاق تجلّيسن غالب كورور بو اسلوب اوزره وصف حقدن خارج بر شى كورمز، ايمدى طالب سالك وقت اولور اوصاف حقّى هر شيده كورمكه هجوم ايلر غيرى كورەمز اولور نته كم يونس ايدر

بيت يتوردم يوسفى كنعان ايلنلده

يوسف بولندى اول كنعان بولنمز

يعنى حقّى بلمكه كلدى كورديكه كمى نجوم وكمى افلاك وكمى عناصر وكمى مواليد يعنى معدنيّات ونباتات وحيوانات هيچ كمسه حقّى كوردم ديمز يتردى يوسفى كنعان ايلنده بو كرّه سلوك ايده‌رك

وتعالی‌یه حواله اتمکله کندوسی دین وملّت دائره‌سندن چقدوغنه اظهار ایلرسه جملهٔ زندیقلروڭ بریدر، ایمدی ای سالك حضرت رسول اکرم صلّی الله علیه وسلّمڭ شرع شریفیله تحقیقاً اهل تحقیق مقامنه وارینجق سن دخی بنم نم واردر دیه‌سین تقلیداً دیدوغڭ دین وملّت دائره‌سندن اخراج ایلیوب مذهبسز ایلر العیاذ بالله تعالی،

باب ثانی

توحید صفات حق بیاننده در،

ایمدی ای سالك حق وای طالب وجود مطلق توحید صفات حق اولدر که سالك شول مقامه یتشه که جمیع صفات کمالی وجمالی وجلالی هر نه که وار ذات ذی الجلال والاکرامده منحصر مشاهده ایده غایة ما فی الباب بو صفات مظاهرده که انواع مصنوعاتدر ظهور ایتدی ومتجلّی اولدی دیو اعتبار ایده بو مرتبه‌ده سالك صفات ما سوای حقدن فنا بولمش اولور بو مقامه فنا فی الصّفات دیرلر، ایمدی طالب حق جمیع موجوداتده صفات ماسوای حق نفی ایلیوب هر شیده صفت حقّی اثبات ایلیه که عالمده اولان جمیع اشیا واشباح حق جلّ وعلانڭ صفت احدیّتی ومظهر هویّتی در بو اجلدن صدّیق اکبر رضی الله عنه مَا رَأَیْتُ شَیْئًا اِلَّا وَرَأَیْتُ اللّٰهَ قَبْلَهُ بیورمشدر ودخی شیخ محی الدّین العربی قدّس سرّه فصوص الحکمده دیمشدر که اِنَّ لِلْحَقِّ فِی کُلِّ خَلْقٍ ظُهُورًا خَاصًّا فَهُوَ الظَّاهِرُ فِی کُلِّ مَفْهُومٍ وَهُوَ الْبَاطِنُ عَنْ کُلِّ فَهْمٍ

وَفِی اَنْفُسِکُمْ اَفَلَا تُبْصِرُونَ که سالکک وجودی افعال آلهی رابطه‌سیدر،
ایمدی بو مرتبه مراعات اصول شرعی رعایت واحکام دین متینی حمایت
ایدنلروکدر یعنی اوامره امتثال ونواهیدن اجتناب اندوکدن صکره جمیع
حرکاتی وسکناتی حقّه اضافت ایلیوب هیچ نسنه کندونه اسناد اتمیوب
جمیع افعال حقّکدر نه دلرسه اشلر فاعل مختار در بنم ارادتم واردر
دیوب لَا یُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ آیتنه ناظر اولمقدر بوکه خبر محقّق دیرلر
بو احوال جائزدر، بیت
بنم شول نم که یوق بر قطره شبنم قمو سندن قمو سنسون بنم نم،
امّا شول طائفه که بحر فناده استغراق وعین توحیدده استهلاک دعواسن
ایدرلر وحرکات وسکناتی کندیلره هیچ اضافت اتمزلر بزوم حرکاتمز همین
ابواب حرکاتنی کبی مُحَرِّکسز اولمز دیرلر وبو معنی اکرچه صحیحدر
ولکن اول جماعتک حالی دکلدر زیرا که مرادلری بو کلامدن معاصی
ومناهی ارتکابنه عذر ایچون بر مقدّمه تمهید اتمکدر وجمیع ارادتی
حقّه حواله ایدوب ملامت عصیانی کندیلرندن دفع اتمکدر بوکه خبر
مقلّد دیرلر بو کفردر العیاذ بالله ننه کم عزیزلردن برینه ایندیلر بر شخص
ایدر حرکت ابوابک محرّکه نسبتی نجه ایسه بنم فعلموک دخی ارادت حقّه
نسبتی ایلهدر ایتدی اکر اول شخص که بو سوزی سویلر اوامر شریعت
واحکام عبودیّت ایدرسه جملهٔ صدیقلروک بریدر واکر بر کمسه
ایسه که تهوّر وعناد یوزندن احکام شرعه مخالفت اتمکده مبالات
اتمزسه وبو سوزی آنکیچون سویلرسه که تا جملهٔ افعالی حق سبحانه

أَنَّهُ لَيْسَ فِي ٱلْوُجُودِ إِلَّا ٱللَّهُ وَأَنَّ كُلَّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَا أَنَّهُ يَصِيرُ هَالِكًا فِي وَقْتٍ مِنَ ٱلْأَوْقَاتِ بَلْ هُوَ هَالِكٌ أَزَلًا وَأَبَدًا لَا يُتَصَوَّرُ إِلَّا كَذَلِكَ يعنى عارفلر مجاز حضيضندن حقيقت ذروه‌سنه ترقّی اتدیلر ومعراجلرنی مكمّل قلدیلر ومشاهدهٔ عیانیّه ایله كوردلر كه بدرستی موجود حقیقی یوقدر الّا همان الله دخی هر شیء هالك كوردلر الّا آنك وجهی دكلدر بویله دكول كه اوقاتدن بعض وقتده هالك اولا بلكه ما سواء حق هالكدر ازلدن ابده‌دك الله اعلم بحقیقة الحال ،

باب اوّل

توحید افعال حق بیاننده در ،

ایمدی ای سالك راه خدا وای راغب صدق صفا توحید افعال حق بودر كه سالك جمیع موجوداتده فعل الله غالب كوره كثرت افعال الٓهیّه‌دن توهّم بشریّهٔ قطع ایلیه كه حق تعالیدن غیریه هر كز فاعلیّت قومیوب فاعل مطلق ومؤثّر محقّق حق جلّ وعلا ایدوكین علی طریق الاجمال معلوم ایندكدن صكره سالك مجاهده ایده‌رك سلوكنده شول مقامه ایرشه كه جمیع افعالی حضرت پروردكاردن بیله وجود عالمنده حقدن غیری هیچ مؤثّر مشاهده اتمیه پس بو مرتبه‌ده كندی افعالندن وافعال ماسوادن دخی فنا بولمش اولور بو مرتبه‌یه فناء فی الافعال دیرلر ، ایمدی بو توحید افعال اول وقت حاصل اولور كه سالك كندی معرفتنده كاملتر اوله زیرا كندی نفس معرفتندن حاصل اولور كه

ذاتدر که جمیع احوالده باقی وثابت در ممکن الوجودڭ صوری واحوالی تبدّل بولور وحق سبحانه‌نڭ عالمی ایجاد اتمه‌سی حقیقت مطلقه‌سنوڭ نوری صور مختلفهٔ متعدّده ایله ظهور اتمکدن عبارتدر که مشاهده ایدرسین ، فتح ، صوفیّه قدّس الله اسرارهم دیرلر که هیچ بر شی حقدن جدا دکلدر وهیچ بر ذرّه بی نور خدا دکلدر ذات حق جمیع ارواح واشباحی احاطه اتمشدر وهر موجودڭ استعداد قابلیّتی مزرعه‌ده وجود تخمنی اکمشدر أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ ، ایمدی ای سالک شول کمسه که عالمدن بر شی حقدن عاری بلسه پس اول کمسنه آنی علی وجه التّحقیق نه بلمش اولور ونه کمسیه تعریف ایده بیلور نته کم شرح فصوصده دیرلر که مَنْ عَرَفَ شَيْئًا مِنَ ٱلْعَالَمِ عَرِيًّا عَنِ ٱلْحَقِّ فَمَا عَرَفَهُ وَلَا عَرَّفَهُ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ وَكَذٰلِكَ بِٱلْعَكْسِ مَنْ عَرَفَ ٱلْحَقَّ أَوْ عَرَفَهُ فِي زَعْمِهِ بَرِيًّا عَنِ ٱلْعَالَمِ وَعَرِيًّا عَنْهُ فَمَا عَرَفَهُ وَلَا عَرَّفَهُ یعنی بر کمسه زعمنجه حقّی عالمدن معرّا ومبرّا ملاحظه اتسه ویا آخره بو وجهله تعریف اتمک دلسه پس اول کشی نه حقّی بلمش اولور ونه آخره بلدرری بلور ، بو عالم که خیال مشابه‌سنده در محلّ صید حقدر انبیا واولیا اللّهی بو عالمدن بلدیلر عالم سوز الله بیلنز دیمک سوز دکلدر هر بر شی مظهر الهیّه ومرآتی‌در عالم ظلمت در مرآتڭ اردنده قورشون کبیدر اول قورشنڭ شرفی جمال کوسترمیله در الله اعلم ، وامام غزالی رحمه الله مشکاة الانوارده دیمش در که تَرَقَّى ٱلْعَارِفُونَ مِنْ حَضِيضِ ٱلْمَجَازِ إِلَى ذِرْوَةِ ٱلْحَقِيقَةِ وَٱسْتَكْمَلُوا مَعَارِجَهُمْ فَرَأَوْا بِٱلْمُشَاهَدَةِ ٱلْعِيَانِيَّةِ

انسانی الیله عوالم طبایعه ارسال انسکز تعیّنات ارضیّهٔ سفلیّه اثباتندن
اول حیلکڭ هبوطی واقع اولمز الّا وجود مطلق اوزرنه اولور نته کم
طیور افکارکز عوالم مجرّداته طیران ایتدرسکز تعیّنات سماویّهٔ علویّه
اثباتندن مشاهدهٔ وجود مطلقدن غیری نسنه کورمزسز زیرا مراتب
سفلیّهده متحقّق اولان وجود مطلق مراتب علویّهده مشهود اولان
وجود مطلقڭ عینی در همان علویّت و سفلیّت اعتبارات عقلیّه ونسَب
وهمیّه در، ایمدی ای سالک بو معنی اول وقت تحقّق بولور که کندی
وجودڭ معرفتنده کاملتر اولاسن کورمزمیسون که روح انسانی بر
موجوددر که معدوم کورینور کمسنوڭ آنی کورمکه یولی
یوقدر وقاهر ومتصرّف اولدر وقالب آنوڭ اسیری وبیچارهسیدر هرنکه
کوررلر قالبدر وقالبڭ آندن خبری یوقدر، جمیع عالمڭ قیّوم عالم
ایله مثالی بودر که ذرّات عالمدن هیچ بر ذرّهنڭ دخی قوامی ووجودی
فی ذاته یوقدر بلکه آنوڭ قیّوم لغیله در وهرنسنهنڭ قوامی بالضّرورة
آنکله بله اولور وحقیقت وجود آنوڭ اولور مقوّمڭ وجودی عاریّه
یولندن اولور، صوفیّه قدّس الله اسرارهم دیمشدر که ذات معدوم
عدم محض ونفی صِرْف صحراسندن منزل شهودده وموطن وجودده
هر کز قدم بصمز وشویله معدوم محض وجود رنککین قبول ایلمز آینهٔ
موجود حقیقی دخی عدم زنکیله متّصف اولمز وهیچ بر ذات موجود
عدمی قبول اتمز مثلا اکر بر اغاجی اودله یاقهسن آنوڭ ذاتی معدوم اولمز
بلکه آنوڭ صورتی رماد هیئتنه مبدّل اولور، واجب الوجود دخی بر

نسبت یوقدر، اوّلکی اعتباریله لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ اکنجی اعتباریله وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ، وخلقده دخی ایکی اعتبار واردر بو در که خلق کندی نفسنه نظر معدومدر وربّی سنه نظر موجوددر، پس حق تعالی قائم بالذّاتدر غیری آنوڭله قائمدر یعنی بر وجود در که جمیع عالمڭ وجودی آنکله قائمدر قوام آنوڭله یرلرده وکوکلرده طولودر هر بر صورتده ظاهر وثابتدر مظاهرڭ تعدّدنه کوره کثرت ظاهر اولمشدر، امّا بعضیلر قتنده وجودده اوچ اعتبار واردر بری بشرط شی اعتباریدر که وجود مقیّددر اکنجی بشرط لا شی در که وجود عامدر اوچنجی لا بشرط شی در که وجود مطلقدر یعنی حق سبحانه وتعالی ازل ازلده وصف وحدانیّت ایله ونعت فردانیّت ایله موصوف ومنعوتدر که كَانَ ٱللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ یعنی حق تعالی وار ایدی وآنوڭله بر شی یوغیدی اَلْآنَ كَمَا كَانَ یعنی شمدی دخی ایلدر بو معنادن مراد کثرتده وحدتی ثابت قلمقدر یعنی کثرت مخلوقاتده وحدت حقّی ثابت ایلمکدر که لَيْسَ فِي ٱلدَّارِ غَيْرُهُ دَيَّارٌ بو معنایه بناءً بیورمشلردر که وجود مطلق سماء مطلقدن وذروهٔ غیب هویّتدن نزول بیوروب مرایای تعیّناتده ومجالی تشخّصاتده تجلّی ایلمشدر نته کم ترمذی رحمه الله ابو هریره‌دن رضی الله عنه روایت ایلر که پیغمبر علیه الصّلوة والسّلام بیوردی وَٱلَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوْ أَنَّكُمْ دَلَّيْتُمْ بِحَبْلٍ إِلَى ٱلْأَرْضِ ٱلسُّفْلَى لَهَبَطَ عَلَى ٱللَّهِ پس دونوب بو آیتی اوقدی هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ یعنی اکر سیز قوّت فکریّه نظریّه‌کز حبلنی نور شهود

ومصفّی اولور لیکن عقل اسّیلری تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ ٱللّٰهِ تَعَالَی مفهومنجه اخلاق الٓهیّه ایله متخلّق وبصیرت صاحبلری آنوڭله متحقّق اولورلر پس بَدْ خُلْق اولمق آنلردن محال اولور ،

مرتبهٔ روح واصلان وکاملان در که بونلر مقرّبلردر وسابقلر در که اَلسَّابِقُونَ ٱلسَّابِقُونَ أُولَٰئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ وبو مقامڭ اهلی مرتبهٔ تجلّی صفاتدن کچوب مقام مشاهدهیه ایرمشلردر وحُجب تجلّیات اسماء صفات وکثرت تعیّناتدن قورتلمشلردر وشهود جمع احدیّتی بولمشلردر وحضرت احدیّتده آنلروڭ احوالی أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ، وبو طایفه جمع معیّناتده وجه حق مشهودلریدر خلقی آینهٔ حق وحقّی عاینهٔ خلق کورورلر وبوندن اعلی عین احدیّت ذاتده استهلاکدر ،،

قسم ثانی

وجود الٓهیّهنڭ معارفی بیاننددهدر ،

ای طالب حق شوبله بلکه وجود الٓهیّه ایچون ایکی اعتبار واردر بری وجود محضدر مجرّددر نسبتدن وتعصّبدن وجود دیمک تفهیم ایچوندر آنجق اکنجی بو درکه عالمدر علمیله جمیع اشیایه محیطدر أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ پس حقّله خلقه عنایتدن ارتوق

صوفیّه بیننده مرتبهٔ نفس ومرتبهٔ قلب ومرتبهٔ روح دیدکلری
مراتب علی طریق الاجمال ذکر اولنه إنْ شاءَ ٱللّٰهُ تعالی ،
مرتبهٔ نفس مُقیمان وهدهٔ نقصاندر یعنی مقیمان منازل ناقصه درکه
آنلر اشرار واصحاب شمالدر بو طایفه اهل دنیا واتّباع شهوات نفسانیلردر
چون حقّی وصفاتنی اکلمزلر پس قرآن عظیم محمّدک علیه السّلام
کلامیدر دیرلر وآنلروکیبچون خدای تعالی بیوردی قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ
مِنْ عِنْدِ ٱللّٰهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ اکر بونلردن
بر کمسنه ایمان کتوره قورتولمش اولور ، مرتبهٔ قلب سالکان طریق
کمالدر که آنلر ابرار واصحاب یمین در بو مقامک اهلی اوّلکی مرتبه‌دن
کچمشلردر وآنلروک عقولی صافی اولمشدر واکا ایرمشلردر که آیات حقّله
استدلال ایدرلر وتفکّرله شول آیات‌ده‌کی افعال وتصرّفات آلهی در مظاهر
آفاق وانفسده صفات واسماء حقّک معرفتنه ایرشورلر ، پس حقّک علم
وقدرت وحکمتنی عین عقلله هوا مخالطه‌سندن مصفّی کوررلر وحقّک
سمع وبصر وکلامنی عین انفس انسانیده وبو آفاق جهانیده مشاهده
ایدرلر که سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي ٱلْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ وقرآنه وحقیقتنه معترف
اولورلر حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ وبو طایفه اهل برهان اولورلر
وبونلروک استدلالندن غلط محال اولور ، پس بونلروک عقولی شویله
منوّر اولور که بصیرت اولورلر دخی تجلّیات اسماء صفات آلهی ایله بینا
اولورلر وآنلروک صفاتی صفات حقده محو اولور واول نسنه که اوّلکیلر
بلورلردی بونلر کوررلر که بونلروک نفس ناطقه‌سی نور قلبله مزکّی

اهل حقیقت که روح قدسیله متّصفلردر بونلر شول طایفۀ شریفه وفرقۀ منیفه در که صور موجوداتده موجود حقیقی ومؤثّر مطلق حق جلّ وعلا ایدوکین بلدکدن صکره آنلروڭ وجودی جمال وجود واحدوڭ مشاهده‌سنده شویله مستغرق عین جمع اولورلر که واحدوڭ ذات صفاتندن غیری آنلروڭ نظر شهودنده نسنه کورنمز تا بر درجه‌ده که بو مشاهدۀ دخی واحدڭ صفتی کوررلر کندولروڭ صفتین کورمزلر وبو رؤیتی دخی آنوڭ صفتین کوررلر وکندولروڭ وارلغی بو طریق ایله دوشر وفرق جمع اولورلر بو حالده شرک خفی بقایاسی بالکلّیه مرتفع اولور بو مرتبه‌نڭ وراسنده انسانه بر مرتبه دخی ممکن دکلدر ایمدی بو مرتبه در که جمله اشیانڭ وجودی وجود حقده محو اولور که

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلاَّ وَجْهَهُ تا معلوم اولا که جمیع اشیانڭ وجودی آنڭ وجودنده بو کون هالکدر وبو هالک مشاهده‌سنی فردایه حواله ایلمک محجوبلر حقنده در والاّ ارباب حقیقت واصحاب مشاهدات که زمان ومکان مضیقندن خلاص بولمشلردر بو وعدۀ مشاهده آنلروڭ حقنده عین نقد اولمشدر، ایمدی بو زمرۀ خاص وفرقۀ حقّ‌شناس بر طایفه در که آنلری فضل وعنایت ازلی جمع احدیّتده ولجّۀ توحید حقیقتده مستغرق ایکن ماهی صفت فنا مُرتّندن تفرقه ساحلنه وبقا میداننه ارسال ایلمشلردر تا خلایقی درجات علیّه ونجات ابدیّه‌یه دلالت ایلیه‌لر ایمدی اصحاب وصول آنلردر اللهمّ احشرنا معهم، فواید، شمدن صکره

*

ایمدی طایفهٔ عوام شول کمسنه‌لردر که مقام شریعتده اوامر شرع شریفه امتثال ونواهیدن اجتناب وسنن رسوله صلّی الله علیه وسلّم قولاً وفعلاً اتّباع ایلمیلر روح حیوانی ایله متّصف اولوب بهیمه کبی خلیع العذار اباحت اوتلاغنده اوتلارلار آنلره عوام دیرلر أُولَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ بو آیت کریمه‌نڭ مفهومی آنلروڭ حقنده واردر الله اعلم، امّا اهل طریقت که روح انسانی ایله متّصفلردر شول طایفه در که بالجمله اوامر شرع شریفه منقاد واحکام طریقته معتاد اولدقدن صکره صفات نفوسڭ بعضندن خلاص اولوب وصوفیّه احوالنڭ اوصافنوڭ بعضیله موصوف اولمشلردر وآنلروڭ احوالنڭ نهایتنه تکلّف ایله اطّلاع قلمشلردر هنوز بقایای صفات نفوسڭ اذیالنه یاپشوب قلْمشلردر بو مرتبه ارباب طریقتڭ اوّلندندر که مقام طریقتده ظهور بولور، امّا ارباب معرفت که روح اضافیله متّصفلردر که آنلره علم الیقین صاحبی دیرلر بونلر طریق تصوّفڭ بدایتنده علی وجه الیقین بلورلر که موجود حقیقی ومؤثّر مطلق دکلدر الّا خداوند عالمدر وجمله ذوات وصفات وافعال ذات حقده لاشی بلورلر هربر ذاتی ذات مطلقڭ نوری فروغندن اکلرلر وهر بر صفتی نور صفت مطلقدن بر پرتو فهم ایدرلر شویله که هر یرده بر علم وبر قدرت وبر ارادت وبر سمع وبصر آلهی‌دن بر اثر بلورلر ایمدی بو مرتبه اهل معرفتڭ اوّلندندر که مقام معرفتده ظهور بولور امّا چوق اولور که ظلمت وجود بقیّه‌لری سببی ایله کندی علملری مقتضاسندن کیرو محجوبلردر بو سببدن درکه شرک خفی‌دن بالکلیّه خلاص اولمه‌مشلردر، امّا ارباب

كُنْ خطابی ظاهر اولوب بر بدیع قدرت ایله كه مادّیه وزمانه محتاج اولمدین بر حیات وجوده كلدی كه اول حق تعالینك هو الحیّ صفتندندر هم كیرو اول قائمدر حقّك قیّوملغی صفتیله ، ایمدی بو ذكر اولنان روحده عامّهٔ ناس مشتركدر والّا روح خفیده دكلدر ، روح خفی بر روحدر كه ارباب سلوكك واصللرینه مخصوصدر كه كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وبر یرده دخی يُلْقِي ٱلرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ نته كم حضرت رسالت علیه السّلام حقّنده وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا وحضرت عیسی صلوة الله وسلامه علی نبیّنا وعلیه حقّنده وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ وحضرت مریم علیها السّلام حقّنده فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا بیورمشدر ، ایمدی بو روحه روح قدسی وروح اضافی دخی دیرلر كندی ذات مقدّسنه اضافت قلدوغیچون اسما مختلف امّا معنی بردر ، وشویله بِلْكه روح ایكی قسمدر بری علوی وبری سفلیدر انسانك وفرشتهلروك ارواحی علویدر جنّیلروك وشیاطینك ارواحی سفلیدر ایمدی ارواح علویّه بحسب المراتب درت مرتبهٔ مشتملدر مرتبهٔ اولی روح حیوانی مرتبهٔ ثانیه روح انسانی مرتبهٔ ثالثه روح اضافی مرتبهٔ رابعه روح قدسی ، ایمدی روح حیوانی ایله متّصف اولنلره عوام دیرلر اَلْعَوَامُّ كَالْهَوَامِّ وَلَوْ عَاشَ أَلْفَ عَامٍ روح انسانی ایله متّصف اولنلره ارباب طریقت دیرلر روح اضافی ایله متّصف اولنلره ارباب معرفت دیرلر روح قدسی ایله متّصف اولنلره ارباب حقیقت دیرلر

ایمدی امر اسمنی عالم ارواحه آندن اوتوری ددیلر کم زمانه موقوف ومادّه‌یه محتاج اولمدین کُنْ خطابیله حاصل اولدی اگرچه که عالم خلق دخی کُنْ خطابیله ظاهر اولدی امّا مادّه واسطه‌سیله وهم زمانه موقوف اولمغله اولدی که خَلَقَ ٱلسَّمٰوَاتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ، حضرت رسول اکرم صلّی الله علیه وسلّم وقتنی که روحدن سؤال اولدیسه رب عزّتدن وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي جواب بیورلمشدر ، بوندن معلوم اولدیکه حضرت سرور روح انسانی‌یی کشف اتمدوکندن عدم علمندن دکلدر بلکه سرّ ربوبیّتی کشف اتمدوکندن ویاخود فهمه امکان اولمدوغندن اولا زیرا حضرتک مأمور اولدوغی ناسک اذهانی مقداریله بیاندر آنجق نته کم حدیث شریفده کلمشدر نَحْنُ مَعَاشِرَ ٱلْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ ایمدی روح انسانینک بعض اطوارندن خبر که فهوم ناس آنی تفهیمه قدرتی اولمیه ، اول معقوله خبر فتنیه مؤدّی اولدوغی حدیث شریفده مصرّحدر که ما حَدَّثَ أَحَدٌ قَوْمًا بِحَدِيثٍ لَمْ يَبْلُغْهُ عُقُولُهُمْ إِلَّا كَانَ فِتْنَةً عَلَيْهِمْ بونلردن معلوم اولدیکه حقیقت روحده فهوم علما عاجز وکُنْه تصوّرنده اوهام عقلا قاصر در لِأَنَّ حَقِيقَتَهُ مِمَّا تَكِلُّ ٱلْأَفْهَامُ عَنْ دَرْكِهِ وَيَقْصُرُ ٱلْأَوْهَامُ عَنْ تَصَوُّرِ كُنْهِهِ ، امّا اول اشارت که حق تعالینک مِنْ أَمْرِ رَبِّي بیوردوغندن ای من نور ربّی تأویل ایلمشلردر یعنی کاف نون منشأندن

اولدر كم جمله اسماء صورلرى ايله اللهك ذاتيله قائم كورمكدر واسم رحمانه مظهر دوشمككك معناسى اولدركم عَالَمَيْن على التفصيل تربيت ورحمت ايلمكدر، يدنجى قسم وحدتى كثرتده وكثرتى وحدتده كورمكدر ويدنجى اسمله مسمّى اولمقدر بو مقامده سالك نفس كامله ايله متّصفدر نفس كامله اسم عليم واسم حى واسم مُرِيدْ واسم قدير واسم سميع واسم بصير واسم متكلّم واسم جامع واسم مرشده مظهر دوشمكدر، ايمدى شول سالك حقيقتى كه بو حالله حالنه شيخ كامل ومقتداى عامل اولوب خلافته لايق اولور وصلّى اللّه على سيّد الانبياء والمرسلين وعلى من تبعهم الى يوم الدّين والحمد للّه ربّ العالمين،

مقالهٔ ثالثه

روح انسانى بياننده‌در،

اى سالك حق واى طالب لقاء وجود مطلق بلكل كه شخص انسانينك ظاهرى كثيفدر جسد ظلمانيدر باطنى جسم لطيفدر نورانيدر هيكل محسوسه يعنى كوروتن قالبه ماء وردك ورده ونارك فحمه ودهنك سمسمه سرايتى كبى سرايت اتمشدر هيكل وجود آنوك نوريله منوّر وتحريكيله متحرّكدر كه اول روح امر عالمندندر يعنى امردر مأمور دكلدر فاعل در مفعول دكلدر عالم امر اول عالمه ديرلر كه آنى تقدير اتمك ساغشله يا قياسله ممكن اولميه خلق عالمنك خلافنجه در زيراكم عالم خلق آكا ديرلر كه ساغشلمق وقياسلمق ممكن اوله

مینه مظهر دوشمککٔ معناسی اولدر کم سالک قمو مخلوقاتک افعالنی
فانی کورر وعرفانه مظهر دوشمککٔ معناسی اولدر کم ارواحک حقایقنه
واقف اولقدر وتجلّیه مظهر دوشمککٔ معناسی اولدر کم اسمانک
انوارنی کورمکدر بو مقامه توحید افعال وعالم ارواح دیرلر، ویدی
قسمک دردنجسی مقام حقیقت واعیان ثابته وتوحید صفاتدر اعیان
ثابته اسماء آلهیّه ایچون صُوَر معقوله واردر علم اللّهده اول صور علمیّهیه
اعیان ثابته دیرلر ودردنجی اسمله مسمّی اولقدر بو مقامده سالک نفس
مطمئنّه ایله متّصفدر ونفس مطمئنّه اسم حقّه وکلام نفسه مظهردر یعنی
حق اسمنه مظهر دوشمککٔ معناسی اولدر کم علم اللّهده مخلوقاتک
حقایقنی کورمکدر ونجه ثابت اولدوغن بلمکدر وکلام نفسه مظهر
دوشمککٔ معناسی اولدر کم علم اللّهده اولان حقایقی کلام نفسه علی
التّفصیل نجه اوقورلر ایشیدوب بلمکدر وبلدوکدن صکره اوصاف لطفیّهیه
مظهر اولان حقایقی اوصاف قهریّهیه مظهر دوشن حقایقک کلامن
اکلیوب علی التّفصیل تفریق ایلمکدر، ویدی قسمک بشنجیسی
مقام توحید ذاتدر بو اسم اعظمله مسمّی اولقدر بو مقامده سالک
نفس راضیه ایله متّصفدر نفس راضیه اسم احده مظهر در قچن سالک
ذاتک تجلّیسیله متجلّی اولسه اللّهک برلکیله تحقّق بولور، ویدی
قسمک آلتنجیسی مقام تنزّلدر وحقدن خلقه کلمکدر وآلتنجی اسمله
مسمّی اولقدر بو مقامده سالک نفس مرضیّه ایله متّصفدر نفس مرضیّه
اسم قیّومه واسم رحمانه مظهردر اسم قیّومه مظهر دوشمککٔ معناسی

ابو الاسما اولمانك معناسی بودر اکنجی قسمی الله اسمندن قمو اسما
ظاهر اولمقدر امّ الأسمانك معناسی بودر واوچنجی قسمی اللهك
الوهیّتنی کندو ربوبیّتندن تنزیه ایلمکدر، وبدی قسمك اکنجیسی
مقام طریقتدر واسمله مسمّی اولمقدر یعنی لفظت الله ایله مسمّی اولمقدر
وبو مقامده سالك نفس لوّامه ایله متّصفدر ونفس لوّامه جمال ومسجود
وودود ولطیف ورزّاق اسمنه مظهردر وبو ذکر ایندوکمز اسمانك مظاهری
واردر، اوّلکی اسمك مظهری عبادتدر عالم مثالده وغیر عالمده، ومسجود
اسمنك مظهری ساجدلردر سجود ایتدکلری حیثیتدن ومسجدلردر،
ووَدود اسمنك مظهری عود وچنك ونای وخمر ومیخانلر ومستانلر
وآتشلر ودیوانه‌لر وپروانلر ومحبوبلردر عالم مثالده، ولطیف اسمنك
مظاهری اعتدال اوزره هوالر وکوزل مکانلر وبغچالر وباغلر وکلستانلر
ولطیف صورتلر، ورزّاق اسمنك مظاهری انواع نعمتلردر مقام قلبده
زیراکم سالکك قلبی ربوب اولسه بو اسمانك تربیتیله طریقت مقتضاسن
واوچنجی اسمنك تجلّیسن وتجلّی‌نك مقتضاسن آکلر ونفس امّاره‌نك
لذّتندن اعراض واکراه ایلر، وبدی قسمك اوچنجیسی مقام
معرفتدر اوچنجی اسمله مسمّی اولمقدر بو مقامده سالك نفس ملهمه
ایله متّصفدر ونفس ملهمه تحقیق اسمنه مظهردر وفاعل وممیت اسمنه
وعرفانه واسمانك تجلّیسنه مظهردر یعنی خالق اسمنه مظهر دوشمکك
معناسی اولدرکم خالق مخلوقی نجه یراتدوغن بلور واسم فاعله مظهر
دوشمکك معناسی اولدرکم سالك افعال اللّه قمو اشیاده کورر واسم

تفریق ددیلر وبو جملنك واحد اولماسنه وواحدك چوق اولماسنه عالم ارشاد دیدیلر زیرا کم مرشد بو عالمده وحدتی کثرتده وکثرتی وحدتده کورر، بو ذکر ایتدوکمز اجمال در شمدن صکره تفصیلی ذکر اولنه إِنْ شَاءَ ٱللّٰهُ تَعَالَىٰ ،

ایمدی اول یدی قسمك اوّلی مقام شریعتدر لَا إِلٰهَ إِلَّا ٱللّٰه کلمه‌سیله ذاکر اولمقدر بو مقامده سالك نفس امّاره ایله متّصف اولور نفس امّاره جلال ومذل ومضل وقهّار اسمنه مظهر دوشدکدن صکره سالك نفسی آزغون اولور وآزغون اولمغله مضل اسمنه مظهر دوشر وآزغونلغی فعله کتورر فعله کتوردکدن صکره اسم قهّاره مستحق اولور، پس ایمدی معلوم اولدیکم سالك چوق یمکله حیوانیّت غالب اولور حیوانیّتی غالب اولدقدن صکره نفس امّاره قوّته کلور واسم قویّه جلال یوزندن مظهر دوشر دوشدکدن صکره ازار وازدقدن صکره اشلر واشلدکدن صکره اسم قهّاره مظهر دوشر وبو ددوکمز اسماء قهریّه‌نك اصلی اسم جلالدر واوصاف ذمیمه‌نك اصلی نفس امّاره در پس ایمدی مقتضای حمیده‌نك مقتضاسیله منع ایده‌سن، ودخی لَا إِلٰهَ إِلَّا ٱللّٰه کلمه‌سیله منع ایلمکك معناسی بودر کیم اللّٰهك اسماء لطفیّه‌سنك مقتضاسیله وافعالله واحوالله اللّٰهك اسماء قهریّه‌سنك مقتضاسن وافعالن واحوالن منع ایلمکدر زیرا اللّٰه تعالی أُمُّ ٱلْأَسْمَا در مقام ربوبیّتده ومقام تشبّهده امّا مقام تنزیهده ومقام الوهیّتده دکلدر، ایمدی لَا إِلٰهَ إِلَّا ٱللّٰه کلمه‌سنك مراتبی اوچ قسم اوزره در بر قسمی اولدر کم اسماء لطفیّه‌سیله اسماء قهریّه‌سن ترتیب ایلیه

ای سالک حق وای طالب لقاء وجود مطلق سن بیل قچن سالک
کلمهٔ لا اله الاّ اللّه ایله ذاکر اولسه ومعبود اسمنک صوریله ومعبودک فروعنک
صوریله مصوّر اولسه عالم مُلکده وعالم حسده ذاکر وعابد اولور،
وقچن اَللّه اسمله مسمّی اولسه ودود اسمنک صوریله وودودک فروعنک
صوریله مصوّر اولسه عالم مثالده وعالم قلبده عاشق ومسمّی اولور،
وقچن اسم هُوَ ایله مسمّی اولسه واسم فاعلک صوریله مصوّر اولسه عالم
ارواحده عارف اولور دخی اللّه تعالی خلقی نجه یرتدوغن بیلور،
واسم حَقْ ایله مسمّی اولسه واسم واحدک صوریله وواحدک فروعنک
صوریله مصوّر اولسه عالم حقایقده کندوی حقیقت ایله تحقیق بیلور،
واسم حَیْ ایله مسمّی اولسه وحیّک فروعنک صوریله مصوّر اولسه عالم
دقایقده اسم حیّک حیاتیله دری اولور واللّهک برلکی‌نی حجابسز کورر،
واسم قَیُّوم ایله مسمّی اولسه وقائمک فروعنک صوریله مصوّر اولسه بو بش
ذکر ایتدوکمز عالمده جمله اشیاء اللّه ایله قائم کورر واللّهک قیامنی بلور،
ویدنجی اسمله مسمّی اولسه واسم مرشدوک صوریله ومرشدک فروعنک
صوریله مصوّر اولسه هر عالمده مرشد وخلیفه اولور،
وبو ذکر اولنان اسمانک تجلّیاتنی مشایخ تقسیم ایلدیلر اوّلکی‌نک
که کلمهٔ توحید در تجلّی‌سینه عالم ملک وعالم حس دیدیلر واکنجی
اسمنک تجلّی‌سینه عالم قلب دیدیلر واوچنجی اسمک تجلی‌سنه عالم
ارواح دیدیلر ودردنجی اسمک تجلّی‌سنه عالم حقایق دیدیلر وبشنجی
اسمک تجلّی‌سینه عالم دقایق دیدیلر والتنجی اسمک تجلّی‌سنه عالم

ارادت واصحاب هدایت اسماء سبعه ایله سلوکه شروع بیورمشلردر که آنلره خلوتی دیرلر اوّل ایجاد ایلین شیخ ابراهیم زاهد کیلانیدر آنلردن مقدّم اولان مشایخ صوفیّه‌نك مجاهده‌لرنده اسماء الٰهیّه‌دن نه اسم ظهور ایدرسه آكا مشغول اولوب تكمیل طریقت ایدرلر ایمش امّا خلوت وعزلت واربعین نشین مجاهده‌سی درویشی اولان اخی محمّد خلوتیدن قالمشدر صوفیّه بیننده خلوتی نامیله یاد اولنمق اخی محمّد خلوتیدن برودر، وبو بندهٔ بیمقدار وذرّهٔ خاكسارك مقتداسی وپیشواسی اولان سیّد السالكین وسیّد الصالحین حضرت شیخ شجاع الدّین رحمه الله الملك المعین آنلر دخی بو طریق دلپذیرك امیری وطریق حقده اولان سالكینك دستكیریدر نظر عنایتلرندن بهره‌مند وطریق مذكوره دلبند اولوب بحمد الله كه طریق مذكورك آب حیاتی فیضندن میسّر اولمشدر اللّهمّ زدنی، ایمدی اسماء سلوك بونلردر



زیرا که قچن آینه صافی اولسه آنوڭ اندن بو در ڤمان که عکسندن نه واقع اولورسه آنی حکایت ایده آنی کوسنره اجق ، ایمدی ای سالك بونڭ کبی قلبڭ یدی طوری واردر وهر بر طور بر کوهرڭ صدفی ومعدنی در اَلنَّاسُ مَعَادِنُ كَمَعَادِنِ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ ، ایمدی آنوڭ اوّلکی طورنه صَدْر دیرلر واول اسلام کوهرنڭ صدفی در أَفَمَنْ شَرَحَ ٱللّٰهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِنْ رَبِّهِ ، اکنجی طورنه قَلْب دیرلر واول ایمان معدنیدر که كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَانَ ودخی کورمکلك محلّی درکه فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَارُ وَلٰكِنْ تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ ودخی نور عقل محلّی در فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا ، اوچنجی طورنه شِغَاف دیرلر واول محبّت وعشق وشفقت معدنیدر که قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا ، دردنجی طورنه فُؤَاد دیرلر اول مشاهده معدنیدر ودخی کشف ورؤیت محلّی در که مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ ، بشنجی طورنه حَبَّةُ الْقَلْب دیرلر اول حق تعالینڭ محبّتی معدنیدر بو مقام اهل خصوصه مخصوصدر يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ، التنجی طورنه سُوَيْدَا دیرلر اول علوم لَدُنی مکاشفاتنڭ معدنیدر که مقام عندیتدن حاصل اولور که وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا ، یدنجی طورنه بَهْجَةُ الْقَلْب دیرلر اول حق تعالینڭ تجلّیسنڭ انواری معدنیدر که وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ سرّی بودر بو نوع کرامت هیچ بر یرادلمشه اولمدی واولاجق دکلدر ،

وشویله بل که قلب انسان یدی طوری مشتمل اولدوغندن ارباب

خدا محمّد مصطفا صلّى الله عليه وسلّم بيورر مَنْ أَخْلَصَ لِلّٰهِ تَعَالَى أَرْبَعِينَ
صَبَاحًا ظَهَرَتْ يَنَابِيعُ ٱلْحِكْمَةِ فِي قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ يعنى بر كمسنه ماسوادن
علاقهٔ قطع وافعال واعمالن ريا وسمعه‌دن برى ايدوب خالصًا ومخلصًا
حق تعاليه قرق كون عبادت اوزره اولسه قلبده اولان حكمت بحارى
دلنده جارى اولوب معارف الٓهيّته ظهور ايدر بونڭ كبى قلب معدن
حكمت ومجراى معرفتدر وبالجمله بوندن معلوم اولدى كه قرق كونه
وارنجه بر كمسنه كنديى داعيهٔ عنصريّه‌دن كف ومنافع خاكيّه‌دن منع
اتمكله اكل وشرب ونكاح وعشرت وصحبت ومنام در مهابط عنصريّه‌دن
خلاص اولوب معارج روحانيّه‌يه عروج ايدر اللّهمّ ارزقنا ٭ ايمدى قچنكم
قلب انسان تخت اولديسه حقّڭ معرفتنه وعرش الٓهى اولديسه محبّتنه
واجب اولدى كم اشرف مواضع اولا پس نجه اولميه كه حق تعالينڭ
تجلّى‌سنڭ مجلّاسيدر مَا وَسِعَنِي أَرْضِي وَلَا سَمَاءِي وَلٰكِنْ وَسِعَنِي قَلْبُ
عَبْدِي ٱلْمُؤْمِنِ ودخى قَلْبُ ٱلْمُؤْمِنِ بَيْتُ ٱللّٰهِ وَقَلْبُ ٱلْمُؤْمِنِ عَرْشُ ٱللّٰهِ
وحضرت رسول اكرم صلّى الله عليه وسلّمدن بزم ربّمز قنده در ديو سؤال
ايتدوكلرنده فِي قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يعنى مؤمنلر قلبنده در جواب بيورلمش در ٭
ايمدى قلبڭ مثالى شول مرآت كبيدر كه قچن آنده نظر ايلسڭ تجلّئ
حق حاصل اولور كه مَثَلُ ٱلْقَلْبِ كَٱلْمِرْآةِ إِذَا نُظِرَ فِيهَا تَجَلَّى رَبُّهُ پس
معلوم اولدى كه قلب انسان حقيقتده حقّڭ ذاتى وصفاتى آينه‌سيدر
چونكه آينه صافى اوله هر صفتيله كه حضرت عزّت اول صفتله ظاهر اولور تا
هر صفت كه آينه‌دن كورينور وهر تصرّف كه آشكاره اولور آينه‌نڭ اولمز

استنواسنكڭ محلّ ظهور در عالم صغراده وبو قلبكڭ صورتى واردر حضرت
رسول اكرم صلّى اللّه عليه وسلّم اكّا مُضْغه ددى يعنى اول لحم صنوبرى در
كه قمو خلقكڭ واردر صول پهلوده اولور واول پاره اتنوڭ جانى واردر روحانى
كم قلان حيوانلروڭ يوقدر كه اول شكل انسانده در نته كم مجاهد بيورر
إِنَّ فِي جَسَدِ ٱبْنِ آدَمَ خَلْقًا مِنْ خَلْقِ ٱللَّهِ تَعَالَى كَهِيئَةِ ٱلنَّاسِ وَلَيْسَ بِنَاسٍ
يعنى ناس دكلدر احسن الخالقين عالمندندر ، واول روح مصوّركڭ ايچنده
بر قلب دخى واردر نور محبّتدن حاصل اولمشدر مقام صفاده علم يقين
كه علم باطن در اول قلبدن مولّد اولور ، ايمدى علم باطن اللّه تعالينكڭ
ذاتنه وصفاتنه شول يقينه ديرلر كه اول يقين بر كمسننكڭ قلبنده حاصل
اوليجق اول كمسنه مخلوقاتكڭ حقيقتلرينه واسرارلرينه واقف اولماسنه
سبب اولور ومذكور اولان يقينكڭ ثمرهسى مذكور اولان علم
اولدوغيچون رسول اكرم صلّى اللّه عليه وسلّم حديث قدسيده خبر
ويردى كه لَا يَزَالُ ٱلْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِٱلنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ
سَمْعَهُ وَبَصَرَهُ وَيَدَهُ وَرِجْلَهُ وَلِسَانَهُ فَبِي يَسْمَعُ وَبِي يُبْصِرُ وَبِي يَبْطِشُ وَبِي
يَنْطِقُ ، ايمدى بو اصل قلب هر بر آدمده يوقدر نته كم حق تعالى
بيورر إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ يعنى قلب آنلروڭ واردر كه
حق تعالى برله انس بولمش اولا پس هر كشيه قلب اثبات اتمدى وقلبدن
قلب حقيقى دلدى يعنى شول قلب كه مورد نظر ومحطّ حال الهامات
غيب اولا بو معقوله قلب شول قلبدر كم تمام مرتبهٔ تصفيه بولمش اوله ،
ايمدى قلبكڭ تصفيه اولمسنه طريقى اسهل بو در كه حضرت حبيب

مقالهٔ ثانیه

خلد انسانی بیاننده در،

ای سالک راه خدا وای راغب ذوق وصفا بلکل که هر علمک موضوعی واردر موضوع علم آکا دیرلر که اول علمده آنوک عوارض ذاتیّه‌سندن بَحْث اولنه مثلا علم صرفک وعلم نحوک موضوعی کلمه اولوب وعلم طبّک موضوعی بدن انسان اولدوغی کبی علم تصوّفک موضوعی قلب انساندر که بنی آدمک صول جانبنده اولور که انسانک کمال صلاحی آنک صلاحنه موقوف وفساد ونقصانی آنوک نقصاننه مبتنی در نته که حضرت حبیب خدا محمّد مصطفا صلّی الله علیه وسلّم بیورر أَلَا إِنَّ فِي ٱلْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ ٱلْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ ٱلْجَسَدُ كُلُّهُ أَلَا هِيَ ٱلْقَلْبُ یعنی آکاه اولک که بنی آدمک وسایر ذوی القلوبک بدننده بر پاره ات صالح اولسه جمله بدن صالح اولور واکر فاسد اولسه جمله جسم فاسد اولور آکاه اولک که اول پاره ات قلب در، ایمدی قلب شول جوهر نورانیدر که جسمیله روحک ازدواجندن بو فرزند ظهور ایلر وحکما بوکا نفس ناطقه دیرلر، قلب دیمکه وجه تسمیه بودر که کاهی عالم طبیعته منقلب اولور کاهی عالم روحانیّته وکاهی اسم مُضلّه مظهر دوشر کاهی اسم هادیه نته کم حضرت رسول اکرم صلّی الله علیه وسلّم بیورر قَلْبُ ٱلْمُؤْمِنِ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ ٱلرَّحْمٰنِ يُقَلِّبُهُ كَيْفَ يَشَاءُ ایمدی قلب آدمینک بدننده عرش کبی در نته کم عرش صفت رحمانیّه استواسنک محلّ ظهور در عالم کبراده قلب دخی صفت روحانیّه

عاشقِ معنی وبعضی عاشقِ صورت اولمشلردر،

تودئی معنی وبیرون تو اسمت — تودئی کنج وهمه عالم طلسمت،

بیت — اکر بچشم حقیقت جمال خود بینی

سرّت بلند که هم ناظری ومنظوری،

رباعی — از غیبان کر واقفی مکدر زعَیْن

أَیْنَ تَمْشِی این تمشی أَیْنَ أَیْن

نَحْنُ أَقْرَب کفتُ مِنْ حَبْلِ الْوَرِید

مقصد عالم تودئی در نشأتَیْن

بونلردن معلوم اولان اولدر که کشی حضرت حقّی کندی نفسنده طلب ایلمک کرکدر والّا اکر شرقه وغربه وفوق آسماندن تا بسط زمینه سفر ایدرسه معرفت حق میسّر دکلدر حدیث قدسیده بیورلمشدر یا بَنِی آدَمَ أَنْتمْ لَوْ سَافَرْتُمْ فِی مَشَارِقِ الْأَرْضِ ومَغَارِبِهَا لَمْ تَعْرِفُونَا وَلَوْ سَافَرْتُمْ فِی أَنْفسِكُمْ لَوَجَدْتُمُونَا فِی أَوَّلِ قَدَمٍ،

او بما از ما بسی نزدیکتر — داند آن کس کو زخود دارد خبر

دست او طوق کردن جانست — سر بر آورده از کریبانست

بتو نزدیکتر زحبل ورید — تو در افتاده در ضلال بعید

چند کردی بکرد هر سر موی — درد خود را دوا هم از خود جوی

نردبان پایهٔ سراچهٔ غیب — هست از دامن تو تا زه جیب

شیب وبالا وپیش وپس منکر — در کش اندر زه کریبان سر،

مشاهده ایلر وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ یعنی بن سیزوک نفسکرده یین
کورمزمیسکوز ودخی وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ یعنی سزوک ایله بیله یین
هر قنده اولورسکز ودخی وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ودخی
وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ ودخی حدیث قدیسده كُنْتُ
سَمْعَهُ وَبَصَرَهُ وَيَدَهُ وَرِجْلَهُ وَلِسَانَهُ ایمدی بونلر دلیلدر نفس انسانیده
حقّک وجودی وار ایدوکنه یعنی شمس الهیّه‌دن بر پرتو اولدوغنه یاخود
صفات ازلیّه‌سی مظهریّتنه ، پس ایمدی حق تعالی بر وصف خاصّله
ظهور اتمشدر که اهل یانده معلوم در ننه کم حضرت علی رضی الله عنه
أَنَا كَلَامُ اللهِ النَّاطِقُ بیورمشدر ، بیت

انا القران والسبع المثانی وروح الروح لا روح الأوانی
فؤادی عند مشهودی مقیم یشاهده وعندکم لسانی ،،

وحضرت شیخ فرید الدّین عطّار نیشابوری بیورر بیت

ای روی در کشیده ببازار آمده
خلقی بدین طلسم کرفتار آمده ،،

ای شول کمسه که سنوک جمالک نوری ظاهر وجود در آکا بو تعیّنات
وصُوَر نقابنی اورتوب بازاره کلمش سندر بو طائفه بو تعیّنات وصور
طلسمی که اول کنج مخفی‌نک یوزینه اورتولمشدر تعیّنات مختلفه وآثار
متباینه واسطه‌سندن بُعْد هجران وغفلت وپندار غیریّه کرفتار اولمشلردر
یاخود اول جمال باکمالک پرتوی بو مظاهر وصور جمیله وپیوسته سرایت
ایندوکی واسطه سیله بلای عشقه ومحنت محبّته کرفتار اولمشلردر بعضی

آلتلردن مستغنی در امّا آلتلرله اکتساب کمالات ایدر بو قوله دلیل اولدر
کم چون بدندن مفارقت ایدر آنوڭله کم بدندن و اجزاسندن هیچ
نسنه اکسلمز بدن جمیع افعالدن معطّل اولور پس قول اوسننه أَنَا
دین روح اوله همین وبعضی ایدرلر کم انسان روحله بدندر آتله آتلو
کبی که جسمیله روحدر ایمدی بویله تشبیه ایلین یکلش کمان اتمشدر،
پس مذهب قائل بودر کم انسان همین نفس در یعنی روحدر،

بیت بو سنده بن دِیَنْ بِلْ سن دکلسون
سن اولسون جان دکلسون تن دکلسون،

بو تقدیرجه نفسی بلمک ذات انسانیّه بلمک اوله کورمزمیسن که
حق تعالی ذات انسانیّه نفس لفظیله ذکر ایلمشدر که يَا أَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ
ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ٱرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ حقیقتده خطاب انسانیّهیه در نفس
اطلاق ایدرلر ذات دیرلر پس نَفْسُ الشَّیْء وذاتُهُ بر اولور وحق
تعالی دخی کندی ذات شریفین نفس لفظیله ذکر ایلمشدر نته کم بیورر
تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ای فی ذَاتِكَ، ایمدی نفس
انسانی بر آینه در که حضرت الوهیّت جمالی آنده تجلّی ایدوب حقّک
صفاتنه مَظْهَر دوشوب هم مُظْهِر صفات حق اولدی که إِنَّ ٱللَّهَ خَلَقَ آدَمَ
عَلَى صُورَتِهِ پس نفس انسانی بر آینه اولدی که ایکی جهان آنک غلافی در
وحضرت الوهیّتک ذاتی وصفاتی بو آینه واسطهسیله ظاهر اولور چونکه
نفس انسانیده بو قابلیّت واردر که آینه اوله وقتی که آنی اوصاف ذمیمهدن
تزکیه ایدوب کندی کمالنه ایرشه پس حق تعالی ظهورین کندیده

*

اجزاء جسمانیّهٔ نورانیّه در که هیکل محسوسه یعنی کورونن قالب محسوسه سریان اتمشدر ماء ورده وناره فحمه سرایتی کبی شویله بلکه معرفت نفس ده حضرت امام اعلی ابو حامد محمّد غزالی رحمه الله بیورمشدر که نفس وقلب وعقل وروح بو دردی بر لطیف شیء در که انسان آنوکله مکلّف ودخی مخاطب در که اول امر ربّانی وذات انسانیدر اوصافی مختلف اولدوغی اجلدن کثرت معنایه باعث اولمشدر مدبّر بدن اولدوغی اعتبار ایله نفس ناطقه دیرلر وذو الجهتین اولوب بر جهتی مبداء کلّه وبر جهتی نفس حیوانیّه‌یه ناظر اولوب بین الجهتین منقلب اولدوغی ایچون قلب دیرلر ونفس حیوانیّه جهتندن اعراض ایدوب مبداء کل جهتنه اقبالی اعتباریله عقل دیرلر وحیات ذاتیّه‌سی اولوب حیات بدنه سبب وقوای بدنیّه آندن مکتسب اولدوغی اعتباریله روح دیرلر وجهتین مذکورتیندن ذهول ایدوب انوار صفات سبحانیّهٔ بالذّات کندی ذاتنده بولدوغی اعتباریله سر دیرلر وشویله بلکه هر شخصک أَنَا فَعَلْتُ كَذَا دیدوغی زمانده أَنَا ضمیری ایله اشارت اندوکی حقیقتدر اول حقیقتدر هیکل محسوس وقالب محسوس دکلدر نته کم سلطان الشعرا خواجه احمدینک رحمه الله قصیده‌سنده سؤال ایدوب ایدر کم بو بن دین نه نسنه در بو لفظده مشار الیه کمدر یالکوز تن میدرویاخود یالکوز نفس میدر ویاخود روحله بدن میدر شارحی ایدر جواب اولدر که بعضی ایدرلر انسان همین روح در وبدن واجزاء بدن آنوک آلتی در کم آنلروک توسّطیله ایش اشلر ووجودده بو

انواعنڭ احسنی انساندن غیری دکلدر که لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ دلیل ثانی که آنکا عالم اصغر دینلور حق تعالینڭ وجودنه جمیع دلایل قاطعه‌دن ودخی آیات ناطقه‌دن اَدِلّه‌در آنکیچون انسانی صورت مدلوله اوزرینه خلق ایلدی که بحسب الکمالات انسان انکا مطابقدر که إِنَّ اللّٰه خلق آدم علی صورته پس ایمدی حق تعالی بو ایکی دلیل ایله ناطق در ننته کم بیورر سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي ٱلْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ ایله اولیجق برکیمسنه حقیقت انسانیّهٔ بلسه حقیقتده حقّی بلمش اولور که مَنْ عَرَفَ الانسان عَرَفَ الحقَّ لکائنیه

اول وقت بلنور بو نفس آکلایه‌سکڭ انسانی
بیلنمیجک انسانْ بیلنمدی یزدانی
کر مانع ایسه نوری جانْ چشمنه خارجده
اول آینهٔ حقْ در کُورْ آینه‌ده آنی

که الانسان سرّی وانا سرّهٔ آنوکیچون حضرت رسول اکرم صلّی اللّه علیه وسلّم من عرف نفسه فقد عرف ربّه بیورمشدر که اللّه تعالینڭ معرفتی انسانڭ معرفتنه موقوفدر اکر موقوف اولمیبدی من عرف الکاینات عرف موجد الموجودات دینلوردی ، بوندن معلوم اولدیکه انسان بعض روایتده صورت رحمانه مطابق اوله اکر صورت انسانله صورت رحمانڭ مناسبه کلیّه‌سی ومطابقه معنویّه‌سی اولمیایدی انّ اللّه خلق آدم علی صورة الرّحمن تشریفیله مشرّف بیورلمزدی ایمدی بحسب الحقیقة انسانڭ بلنمسی نفس انسانینڭ بلنمسنه موقوفدر ، نفس انسانی

انقيادِ تامْ ومواظبته قِيَامْ وعُزْلَةً عن الاثامدن مَظْهَرِ آثارِ كرامت ومَنْظَر
اَنْوَارِ هدايت اولور ذكر خفا وفكر صفا وترك قبا بو نفسك صفات لازمه سندن
اولور، ايمدى بو اجلدندر كه تربيت نفس شرطندندر زيرا كه
نفسك اوّلكى صورتى كه امّاره اطلاق اولنمشدر صفت حيوانيّه يه
مُلْحَقدر بونك كبى نفسك ازالهسنه إقدامِ تام واهتمامِ تمام اتمك
كركدر تاكم صلاحه كتوره يعنى امّارهلك مرتبهسندن مطمئنهلك
مرتبه سنه ايرشتوره بو خود اعظم اموردن اولمشدر وهم آدمك كمال
سعادتى وتمام هدايتى بوندهدر زيراكم بونك صلاحيّتى كندينك حقيقتى
معرفتنه سببدر وكندينك معرفتى حقّك معرفتنه سبب اولدوغنه اول
حديث شريف فحوىسى دلالت ايلر اكرچه كم جميع عالم حقّك
وجودنه دليل درلكن انسانك وجودندن قوىرك آكا دليل اولميه
آنوكيبچونكه منظرى ومظهرى در نته كم بو معنانك وضوحنى جامع
العلوم مفتى الرّوم مغفور ومرحوم كمال پاشازاده نوّر الله مَرْقده
وزاده رسالهٔ مشرّفهلرنده بيورمشلردر كه حق تعالىنك ذات شريفى
وجوديى اقتضا اتمكله موجود در كه واجب الوجود اولدر يعنى وارلغنده
ذاتندن غيرى علّته محتاج دكلدر، عالم حق تعالينك وجودنك
دليل در اول مدلولدر وشويله بلكل كه حق تعالينك وجودنه دليل ايكى
در، برى عالَمِ أكْبَر در كه اول سموات علانك ودخى ملكوت اعلى صورتنك
هيئتى در تحت الثّرايه وارنجه، وبرى عالم اصغردر عالم اصغر عالم
كلّيه انواعنك احسنى در كه اول صورت انسانيّه در زيرا عالم كليّه

قونولمشدر تاکه بدندن مفارقت ایتدوکندن صکره باقی قلور اکر جنتده در اکر جهنمده در نته کم بیورر خَالِدِینَ فِیهَا أَبَدًا ، سایر حیوانات انسان نفوسنک خلافنجه در یعنی عالم بقادن دکلدر زیرا آنلروك نفوسی بدنلرندن مفارقت ایتدوکدن صکره هیچ اولوب لاشیء اولورلر ، وبو قومك اصطلاحلرنده نفس انسانی‌نك یدی صفتی واردر ، یعنی هر مقامده برر صفتیله متصف اولور نفس أَمَّارَه نفس لَوَّامَه نفس مُلْهِمَه نفس مُطْمَئِنَّه نفس رَاضِیَه نفس مَرْضِیَّه نفس كَامِله ، ایمدی نفس امّاره اولدر که طبیعت بدنیّهٔ لذّاته وشهوات حسّیّه‌یه میل ایتدیروب قلبی جهت سفلیّه‌یه جذب ایتدوره بو نفس امّاره اخلاق ذمیمه نك وافعال سیّئه‌نك منبعی در ، نفس لوّامه اولدر که بقایای صفات نفوسك افعالندن خلاص اولمدوغی جهتدن کاهی عمل صالحه ایله موصوف اولوب کاهی عمل سیّئهٔ اشلمك ایله کندوی ملامت ایلیوب جناب ربّ عزّته طبیعتی میل ایتدورر ، نفس ملهمه اولدر که صفات نفوسك خلاصلغندن الهامات غیبیّه وواردات قلبیّه‌یه واقف اولوب اثار حمیده‌یه میل ایتدورر ، نفس مطمئنّه اولدر که اخلاق ذمیمه‌دن بالکلّیه منخلع اولوب قلب نوریله تمام منوّر اولدقدن صکره اخلاق حمیده وحسنه ایله متخلّق اولوب مُوَاظَبَةً علی الطَّاعَاتِ مُسَارَعَةً الی حضرة رفیع الدّرجات ترضّیده اولور بو نفس درکه حضرت رب عزّت خطاب ایدوب بیورر یَا أَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ، نفس راضیه ایله نفس مَرْضِیّه بو نفس مطمئنّه ضمننده مندرجدر ، و امّا نفس کامله اولدر که اوامره

قوّت وهمیّه‌در یعنی محسوسانده بو معانی ادراک ایدر کم اول معانی بو محسوسانڭ غیریدر، دردنجی ادراک عقلی در کم انسان کندونڭ ذاتنی وصفاتنی وحقیقتنی فهم ایده، ایله اولسه نوع ادمی بو قوّت سببیله حیواندن ممتاز اولور، هر قچن کم نفس انسان معقولاتی اطّلاع ایلیه آڭا عقل حیوانی دیرلر وهر قچن کم معقولات کلّیهً مشاهده ایلیه آڭا عقل مستفاد دیرلر وهر قچن کم کندونڭ اوّلیاتنی اکلیه آڭا عقل تملّک دیرلر، وبو نفسڭ کمالی بو ترتیبڭ وسیله‌سیله حاصل اولور، ودخی بر نفس انسانڭ ایکی جهتی واردر بر جهتی عقل فعّالدن یکادر کم آڭا عقل نظری دیرلر دائم اقتباس علوم ایلر وبر جهتی دخی بدندن یکا در کم آڭا عقل عملی دیرلر دائم اول یوزدن فعله قادر اولور، وامّا اهل طریقت اصطلاحاتلرنده نفس عبارتدر اول بخار لطیفدن که آنڭ معدنی قلب در وحکما اول بخاره روح حیوانی دیرلر نه دکلو صفات ذمیمه وافعال سیّئه وارایسه آنوڭ منشائی روح حیوانیدر دیرلر که إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِٱلسُّوٓءِ یعنی امّاره دیدوکمز شول نفس در که انسانی میل ایتدوره طبیعت بدنیّه‌یه ولذّات شهوانیّه‌یه واول بخار لطیف بدنڭ جمله‌سن احاطه قلمشدر تاکه انساندن بر عضو یوقدر که آندن خالی اوله امّا اصل موضعی ایکی پهلونڭ اراسنده در نته کم حضرت رسول اکرم صلّی الله علیه وسلّم بیورر أَعْدَى عَدُوِّكَ نَفْسُكَ ٱلَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْكَ آنڭ صفاتنڭ اثری ایکی پهلو اراسنده اولور، ایمدی فلان حیواناتڭ دخی نفسلری بدنلرنده همین بونجلین در لکن نفس انسانڭ چاشنیسی عالم بقادن

اختیارده مخالف اوله ، وبو ذکر اولنان نفوس اسمده بری بریله مشترکدر
امّا تحدیدده مخالفدر وبو نفوسڭ افعالی گاه جسمله وگاه جسمده واقع
اولور بو جهتدن درکه قوّت نفس وکمال نفس وصورت نفس دیرلر ، ایله
اولسه قوّت نفس دیدکلری او سببدندر که انسانڭ افعالی بوندن
صادر اولور ودخی نفسه صورت دیدکلری آنکیچون درکه هر صورتڭ
اضافتنه سبب اولور ودخی نفسه کمال دیدکلری بو معنیدن درکه
کندی جنسندن ممتاز اولور ، ودخی بو نفسڭ اوچ درلو قوّتی واردر اوّلی
قوّت غاذیه اکنجی قوّت نامیه اوچنجی قوّت مولّده ، ایمدی غاذیه
اکا دیرلر که هر قچن جسمده بر غذا تحلیل اوله اول جسمڭ مشابهتنه
دوندورر ودخی نامیه اولدر که جسمی زیاده ایلیه ودخی مولّده اولدر
که کندی مثلی وجود ظاهر ایلیه ، ودخی بو نفسڭ اون قوّتی واردر که
آکا حواس عشره دیرلر بشی ظاهر وبشی باطن در اول که ظاهر در سمع
بصر شمر ذوق لمس در اول که باطن در حسّ مُشترک وخیال ومتخیّله
ووهم وحافظه در ، وبو نفس انسانڭ ایکی قوّتی دخی واردر برینه عالمه
وبرینه عامله دیرلر ، عالمه آکا دیرلر که صور معانیٔ ادراک ایلیه وعامله
آکا دیرلر که دائم آندن اخلاق شریفه ظاهر اوله ، کیمیای سعادت نام
کتابده ایدر نفس انسانده ادراک درت نوعله در ، اوّلی حسّ بَصَرْدر که
ظاهرده کوردوکی اشکالڭ والوانڭ مقدارنی ادراک ایلیه ، اکنجی
خیالیدر کم مدرکی بصیرتله ادراک ایده اکر بصر حاضر اولمسه ادراک
ایدهمز امّا صورت نقدر غایب ایسه خیال فهم ایده بلور ، اوچنجی

مذکورلر هر بری محلّنده ذکر اولنه که نزهه‌نک معنای خطّنی تامّل وصفحهٔ سوادنی تعقّل ایلین اخوان صفا وخلّان وفا حقیقتلرینه واقف واسرارلرینه عارف اولمقلق میسّر اولا ان شاء الله تعالی بمنّه وکرمه،

مقالهٔ اولی

معرفت نفس انسانی بیاننده در ،

ایمدی ای سالک حق وای طالب لقاء وجود مطلق بلکل که علم آلهیّه‌نک موقوف علیه سی واقع اولان نفس انسانیء بلمکده علماء عظام رحمهم الله مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ حدیث شریفنی نیجه تفسیر ایلمشلردر که من عرف نفسه بالجَفَاء فقد عرف ربّه بالوَفَاء ودخی من عرف نفسه بالخَطَاء فقد عرف ربّه بالعَطاء ودخی من عرف نفسه بالغَدْر فقد عرف ربّه بالقدر ودخی من عرف نفسه بالکفران فقد عرف ربّه بالغفران ودخی من عرف نفسه بالعصیان فقد عرف ربّه بالاحسان ودخی من عرف نفسه بالفناء فقد عرف ربّه بالبقاء ، واهل باطن ایدر نفس انسانی حالله بلنور قالله بلنمز ، امّا ابو علی سینا رساله‌سنده ایدر اقسام نفوس دورتدر ، اوّلی نفس فَلَکی در ، اکنجی نفس حَیْوَانیدر ، اوچنجی نفس نَبَاتیدر ، دردنجی نفس طَبْعِیدر ، نفس فلکی اولدر که آنک قصدی بر طرفه اوله فعلی بر طرفه اوله یک جهت اولمیه ، ونفس حیوانی اولدر که فعلده نفس حیوانیله مساوی اولوب اختیارده مخالف اوله ، ونفس طبعی اولدر که نفس فلکیله موافق اولوب

نورانیّتده اولدوغیچون قلب زجاجه‌سی کمال نورانیّتده ایرشدردی،
پس اول نور نورانیّتنڭ عکسی زجاجه‌دن مشکاتنڭ ایچنده‌کی
هوا که زجاجه نورانیّتنوڭ عکسنه قابل ایدی اڭا قوای بشری
دیدیلر یعنی اول قوّتلر که آنوڭله قائمدر بِرْبِرْ وُجُودَه کلدی بری قوّت
جاذبه وبری هاضمه در وبری ماسکه در وبونلردن غیری نه واریسه،
واول پرتو که مشکاتڭ دریچه‌لرندن طشره چقدی اڭا حواس خمسه
دیدیلر کورمک واشتمک ودادمق ودویمق وشمر اتمک یعنی قوقولمق،
مادام بو اسباب وبو آلات بو طریق اوزره ایرشمدی هرکز کنت کنزًا مخفیّا
اسراری آشکاره اولمدی یعنی الله نورنڭ ظهورنه بو مصباح آلاتله
اولمسیدی آنڭ نوری نته ظاهر اولیدی اکرچه نار الهی جمیع
کایناتی احاطه قلمشدر که اَلَآ اِنَّهٗ بِکُلِّ شَیْءٍ مُحِیطٌ پس نار نورنڭ ظهورنه
بو مصباح بو دکلو اسباب برله کرك اولدی تاکمر ظهور بوله، ایمدی
وجود انسانی‌نڭ اسراری بویله در که ذکر اولندی اول مقدار که
حیّز عبارته ومحلّ اشارته صغر هر شخص که اول نوریله دیری اولدی اول
فهم ایدر وآنوڭله متنبّه اولور نته کمر بیوردی لِیُنْذِرَ مَنْ کَانَ حَیًّا وهر
که او نوردن محرومدر اڭا نیچه بیك کرّه دیوب آکدرجَقْ اولورسڭ بر حرف
اشتمز که اِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَیٰ، شمدن صکره اول زبدهٔ خاص طبعله
امتزاج ووجودله ازدواج ایتدکدن صکره اول ذات شریفدن بعض اخلاق
ظهور بولوب کمینه نفس وکمینه قلب وکمینه عقل تسمیه ایلیبوب علماء
عظام ومشایخ کرام رحمهم الله الملك العلّام ذکر ایلمشلردر

ظهورنه انسان بو دكلو آلاتله كه نفس وقلب وروحدر اولمسيدی حق
تعالينك نوری نته ظاهر اولميدی ايمدی انسان اول نور الانوارك
ظهورنه بونجه اسبابله ضروری كرك اولدی تاكم ظهور بوله كه اَللّٰهُ
نُورُ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكٰوةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ اَلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ
اَلزُّجَاجَةُ كَاَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا
غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلٰى نُورٍ الخ بو
آيت كريمه‌دن معلوم اولان اولدر كه شخص انسان جسدنی مشكات
ايلدی وقلبنی زجاجه قلدی وسرّنی مصباح ايلدی وخفيسنی فتيل
ايدوب روحنی ياغ ايلدی پس نور آلهيه‌نك ناری اول مشكاتِ بدندر
آنك ايچنده‌كی مصباح كه سِرْدُرْ تجلّی قلدی كه انّ الله خلق ادم
فتجلّی فيه ايمدی بوندن آكاه اول كه حق تعالی قلب انسانی خلق
ايليوب زُجاجه صفتنده ايلدی شويله كم آنك كثافتنی وهم لطافتنی اوله
آندن صكره آنی مشكات ايچنده قودی كه اول بدندر كيرو اول قلبی
زجاجه‌نك اورتاسنده بر مصباح دزدی كه اول چراق در نته كم بيورر
اَلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ مصباح ديدوكی اول سردر كه قلبك ايچنده در
آندن صكره بر فتيل دزدی چراغك ايچنده كم اول خفيدر آندن
صكره جان ياغنی قلبك زجاجه سی ايچنده دوكدی كم اول شجرةٌ
مباركه‌دن آلنمشدر كه مِنْ رُوحِى در شويلكه اول شجرةً مباركه نه
شرقيدر ونه غربيدر شرقی ديدوكی عالمِ مَلكوتدر وغربی ديدوكی
عالمِ مُلْكدر يعنی بر شجره كه بو اكی عالمدن دكلدر روحك ياغی غايت

دکلدر حَیّ در قیوم در دیرلر ، ریاضتله وجهادِ نفسله بلنلر ارباب مکاشفه واصحاب مشاهده‌در آنلر دخی دیرلر که حق تعالی بر وجود در که جمیع عالمک وجودی آنوکله قائمدر قوامی آنوکله در یرلرده وکوکلرده طولودر بونلر دخی دیرلرکه مارَأَیْتُ شَیْئًا اِلاَّ وَرَأَیْتُ اللّهَ قبله یعنی اوّل حق تعالیٔ کوردُک آندن مخلوقی کوردک دیرلر ، ایمدی بو حقیر کثیر التّقصیر ارباب مکاشفه واصحاب مشاهده‌نک رأی شریفلرینه موافق وفکر پسندلرینه مطابق معرفت حقده مرغوب ووصف مطلقده محبوب اولان معارفی دیسون که حفظه آسان وفهمه امکان اوله‌که کلّم النّاس علی قدر عقولهم ، ایمدی معلوم اولا که معرفت نفس معرفت حقّه رابط اولوب مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ بیورلمشدر لاجرم نفس انسانی بلنمینجه معرفت حقیقی بلنمز پس بو تقدیرجه علم نفس علم الٓهیّه‌نک موقوف علیه‌سی واقع اولمشدر آنکیچون معرفت نفس تقدیم اولندی شمدن کیرو مقاصده شروع اولنه ان شاء اللّه تعالی ،

قسم اوّل

وجود انسانی‌نک معارفی بیاننده در ،

ایمدی ای سالک انسان ددکلری بر جوهر لطیفدر که وجود منعدم اولمز آنوکیچون که اللّه تعالینک منظری ومظهری در یعنی مظهر اسرار ومشکات انوار الهی در پس حق تعالی حضرتلرینک نورنک

من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم ودخی بيورر كه وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمْ ودخی وقال عليه السّلام تعلّموا اليقين وانّى متعلّم معكم يعنى سنڭ شانڭ تقوى اولسه شان الله تعليم اولور بو آيت كريمه بو معنى‌ه كوستردى كه عابد حق اولانه وعلميله عمل ايلَيَنه ومتّقى اولانه حق معلّم اولورمش ودخی الايمانُ عُرْيانٌ ولباسه التّقوى وزينته الحياء وثمرتُه العلم امدى مراد مذكور اولان علمدن كه ثمرةً عمل وايماندر الله تعالى‌نڭ ذاتنه وصفاتنه يقين در، ايله اولسه مذكور اولان امورڭ علمنى تحصيل اتمك فرض اوليجق الله تعالى‌نڭ ذاتنه وصفاتنه يقين تحصيل اتمك دخی ارتق فرض اولور كه تعلّموا اليقين وانّى متعلّم معكم فحواى شريفى دالدر، امدى بونلردن معلوم اولان اولدركه طالب حق وسالك مطلق اولانه دولت ابدى وسعادت سرمدى اولدر كه صانعڭ جلّ ذكره ذاتنه وصفاتنه يعنى صفات جماليّه‌سينه ونعوت جلاليّه‌سينه وآندن صادر اولان آثاره وافعاله معرفت ويقين حاصل ايده، ايمدى بو معرفت طريقى اكى در، برى اهل نَظَرُڭ واصحاب استدلالڭدر كه بونلر مطلوبه فكريله ودليل ايله يتشورلر، وبرى اهل رياضتڭ وارباب مجاهده‌نڭدر كه بونلر مطلوبلرى رياضتله وجهاد نفسله حاصل ايدرلر، علم استدلال ايله بلن علماء ظاهردر آنلر ديرلر كه ما رأيتُ شيئًا الّا ورأيتُ اللّهَ بعده يعنى اوّل مخلوقى كوردڭ آندن صكره حقّى كوردڭ ديرلر معلولدن علّته نظر ايدرلر ودخی سلوب سبحانى وثبوت اضافيله بلورلر كه حق تعالى جسم دكلدر جسمانى دكلدر جوهر دكلدر عرض

اصلاح اتمك ميسّر دكلدر، امدى تبعيّت بابنده صورت ده معنى‌يه قابل
اولميوب معرفت حقيقى كه حق جلّ وعلى‌نك ذاتنى وصفاتنى بلمكه
ديرلر حاصل اتمكدر كه وجود انساندن مقصود بو در نتكم داود پيغمبر
عليه السّلام منقولدر حق جلّ وعلايه سؤال ايدوب ايتديكه ما ذا خَلَقْتَ
الخلق قال الله تعالى كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ
ٱلْخَلْقَ لِأُعْرَفَ بوندن مقصود بو دركه معرفت حقيقى انساندن غيريده
بولنمز زيرا كه ملك وجن اكرچه عبوديّت وظيفه‌سنده انسانه شريك
اولويدورر امّا امانت معرفت يوكنى كتورمكده انسان جمله‌ء
كايناتدن ممتاز اولويدورر إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَوَاتِ وَٱلْأَرْضِ
وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنْسَانُ امدى اى
خضر كبى محبّت اودينه جكر سوخته اولانلر معرفت آب حياتنك
سرچشمه‌سنه ايريشك كه أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ، پس سكا معلوم
ومحقّق اولا كه حق تعاليٰنك ذاتنى وصفاتنى بلمك ساير فرايض كبى فرض
اولمشدر كه مَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ اى ليعرفونى يعنى
بن انس وجنّى خلق اتمدم الّا بنى بلمك ايچون يارتدم امدى
حق تعاليٰه عبادت ايدوب بلمكدن مراد يقين تحصيل ايلمكدر كه
نتيجهٔ عبادت اولدر كه وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ امدى بكا
يقين كلدى بن نيه قلايين نمازى ديمك اولمسون آيتك تفصيلى بو در
واعبد ربّك بمشقّة التّكليف واقعا تكليف بر مشقتدر كه مراد نفس
دكلدر، امدى بومعنى حديث رسولده عليه السّلام دشمشدر كه

همان اصحابه اقتدا در بوکا انکار مکابره در سیّد الواصلین وسند المرشدین حضرت شیخ شهاب الدّین قدّس سرّه عوارفده بیورور وروی عن ابی یزید انّه قال مَنْ لم یکنْ له استادٌ یعلّمه فامامه الشّیطان یعنی شول کمسنه که آنکٔ مصالح دینیّه‌سن تعلیم ایدر استادی وشیخی اولمیه آنکٔ مقتداسی شیطاندر اعوذ بالله من مکره ودخی استاد ابو القاسم القشیری قدّس سرّه کندینکٔ شیخی ابو علی دقّاقدن حکایت ایدر بو وجهله که قاچن بر شجره بوستانجی آنی دکمکسوزین بتسه حاصل اولمز حاصل اولورسه دخی یمش ویرمز ویرورسه دخی طَعْمی ولذّتی اولمز امدی طالب بی مرشد عدم حصولده بونکٔ کبی در دیو بیورورلر، امدی ای سالک حق وای طالب وجود مطلق اقدام واهتمام ایدوب شرعله آراسته وتقوی ایله پیراسته اولمش بر مرد کاملکٔ دامننه یاپشوب پیرکٔ مرادنه مرید اولمق کرکدر بو اصل مرید زمان قریبده مراده ایریشور که مَنْ تشبّث باذیال المقبلین نال مرادَه ، رباعی

ازاد بندهٔ که قبول دلی شود　　　خرّم دلی که خاک رَه مقبلی شود

ناچار هرکه در حظ فرمان کاملیست　　　روزی بیُمْن همّت او کاملی شود،

امدی بر کمسنهٔ که اداب شریعت اوزرینه محفوظ واخلاص عرفاندن محفوظ کورەسن اکر اکا خصم اعتقاد ایدرسکٔ فائده‌مند اولورسن شویله که بر قلّاش ورند دخی اولورسه سکا ضرری یوقدر لٰکن کندوکٔی اکا تسلیم امری بر دخی در تمام کامل ومکمّل ایدوکین بلمینجه اکا تسلیم اتمه اولمز ناکاه قابلیّت یموردەسن فساده ویره صکره

ورسولنه متابعت فرض ولازمدر كه حق تعالى جلّ وعلا بيورر

يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا ٱللّٰهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ

يعنى شول قوللر كه ايمانه كلديلر حقّه ورسولنه اطاعت ايدوڭ واول رسولدن اعراض ايلمكڭ سزلركه مواعظ قرآنى استماع ايدوب لزومنى بلورسز رسوله صلّى اللّه عليه وسلّم اتّباع حقنده آيات مواضع شتّىده مذكوردر، فامّا شيخ كامل كه ظاهرى وباطنى معمور اوله اتّباع ايلمنكڭ لزومى بو سببدندر كه حضرت حبيب خدا محمّد مصطفى صلّى اللّه عليه وسلّم بيورر كه العلماء ورثة الانبياء ودخى علماء امتّى كانبياء بنى اسرائل، ودخى حضرت امام على ابو حامد محمّد غزالى فخر عالم صلّى اللّه عليه وسلّم دن روايت ايدوب بيورر انّه قال عليه السّلام الشّيخ فى قومه كالنّبىّ فى امّته، پس بو تشريفلر كه فخر عالم صلّى اللّه عليه وسلّمدن علما حقّنده وارد اولدى دلالت ايدر كه علماء مشايخه تبعيّت همان حضرت رسوله تبعيّت اولا على الخصوص رسول اكرم صلّى اللّه عليه وسلّم بيورور اصحابى كالنّجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم يعنى بنم اصحابم رضوان اللّه تعالى عليهم اجمعين شول يلدزلر كبى دركه ظلماتده ودريالرده يولين ازان واغورين يڭلمش كمسنهلر اول يلدزلر ايله اهتدا بولوب مرادهء واصل اولورلر اصحابدن هر قنغىسنه كه اقتدا ايدهسز هدايت بولوب خوف ضلالتدن خلاص بولديغڭوز امدى اصحاب كباره اقتدا ايلمك موجب هدايت اوليجق مشايخ عظام كه عنعنه ايله قرنًا بعد قرنٍ اصحابدن مبايعت ايدوب مُجَازْ اولدوغى مقرّر ومثبت اوليجق رفع وسايط ايله بونلره اقتدا

بو وجه اوزره ترتیب ایدوب مطابقت آرزوسیله نزهة الارواح دیو تسمیه اولندی والله المعین وانه ولیّ التوفیق وبیده ازمّة التحقیق ، وها انا اخوض فی المقصود متوکّلاً علی الصّمد المعبود وضعت قدمی اثر المطیع وان لم یدرک الظالع شأو الضّلیع ٭

مقدّمه

یعنی مقصوده شروع اولنمدین بر نچه نسنه‌لر بیان اولنه ، امدی بلکل که طریق حقده سالکه اوّلاً واجب اولان بالذّات تصدیق وایمان مکمّل ومناهیدن معتزل وارکان صلوتله مطهّر اولوب حق تعالی حضرتلرینک امرینه مطیع اولوب ورسول اکرم صلّی الله علیه وسلّم حضرتلرینه تابع اولدقدن صکره بو تبعیّتک تکمیلی ایچون الدّلیل ثمّ السّبیل مقتضاسنجه بر شیخ کامل ومقتدای عامل بر عزیز صاحب تمیزه تسلیم اولوب ارادت کتورمکدر که یوم آخرده آنلروکله حشر اولمغه سبب اوله که وَمَنْ یُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُولَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِینَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَیْهِم مِّنَ ٱلنَّبِیِّۦنَ وَٱلصِّدِّیقِینَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِینَ وَحَسُنَ أُولَٰٓئِكَ رَفِیقًا یعنی شول کمسنه که حق تعالینک امرینه مطیع اولا ورسولنه تابع اولا آنک کبی کمسنه یوم آخرده حق تعالینک ایمان ولذّة توحیدیله انعام ایلدوکی قوللریله حشر اولور که آنلر انبیالر وصادقلر وشهیدلر وصالحلردر اشبو ذکر اولنان قوللرینه کوکچک یولداشلردر اللهمّ ارزقنا مرافقتهم بوکلامک تفصیلی اولدرکه حق تعالی‌یه اطاعت

ترتیب ایدوب ومنفعتنی تعمیم ایچون تُرکی دل ایله تفهیم ایلمک التماس ایتدکلری اجلدن ارواح انبیا ومرسلین وارواح اولیا وموحّدین خصوصًا پیرو عزیزمز شَیْخ شُجَاع الدّین ومولانای رُومی شیخ عَلَاء الدّین الی رسول ربّ العالمین روّح الله تعالی ارواحهم بنسیم المعین ارواح طیّبه‌لرندن استمداد ایدوب بو مجموعه جمعنه نصب خاطر ایتدم ، اگرچه که علم تصوّفده بلوغ کمال امر محال ومحض خیالدر ما لا یُدْرَكُ کُلُّه لَا یُتْرَكُ کُلُّهُ مقتضاسنجه عقل علیل وقا وزبان کلیل استیفا ایلدوکی مقداری مشایخ سالکینک مقالات نفیسه‌لری وسلف صالحینک کلمات طیّبه لری ایله تیمّنا وتبرّکا معارفی دریغ اولنمیوب کتب اولندی امید درکه بو کتاب خطا وخللدن محفوظ وسهو وزللدن محروس اولوب خیریله اختتام بولوب طالبلر بهره‌مند ونیك فرجام اولوب بو حقیر قلیل بضاعتلی دعاء خیریله شادکام ایده‌لر ، امدی بو مجموعهٔ لطیفه وبو مکتوبهٔ منیفه بر مقدّمه وایکی قسم اوزرینه مبنی در ،

مقدّمه بعض فواید بیاننده در ، قسم اوّل وجود انسانینک معارفی بیاننده‌در بو قسم اوچ مقالهٔ مشتملدر مقالهٔ اولی نفس انسانینک اقاویل مختلفه ایله معارفی بیاننده‌در مقالهٔ ثانیه خلد انسانی واصول خلوتیان بیاننده در مقالهٔ ثالثه روح انسانی و بعض فواید روحانی بیاننده در ، قسم ثانی وجود آلهیّه‌نك معارفی بیاننده‌در بو قسم اوچ بابی مشتملدر باب اوّل توحید افعال حق بیاننده‌در باب ثانی توحید صفات حق بیاننده‌در باب ثالث توحید ذات حق سبحانه وتعالی بیاننده‌در ،

*

نزهة الارواح

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الّذى خلقنا لمعرفة ذاته بالآيات وشرّفنا لمشاهدة افعاله وصفاته بالآثار والبيّنات ، والصّلوة والسّلام على سيّد المخلوقات وخلاصة الموجودات محمّد صاحب المعجزات وعلى آله واصحابه الى يوم حشر البريّات ، بيت

صَلَاتِيلَه سَلَامْ اى فَخْرِ اِنْسَانْ • سَكَا وُآلُوكَه اُولْسُونْ هزَارَانْ

امّا بعد بو ضعيف حقير الحال وبو نحيف منكسر البال منزوى كوشهٔ خلوتيان ومختفى عزلت نشينان يعنى عمر بن سليمان تغمّدهما الله بالغفران كمال قصورنده معترف وعجز وانكسارله موتلف قدرة تاليفدن برى واستطاعة تصنيفدن عارى فراغ دل ايله كوشه‌كير ايكن طالبان راهِ خدا وسالكان مسلك مصطفا اعنى اخوان صفادن بر نچه درويش بو حقير دل ريشدن اصحاب سلوكى ترغيب ايچون علم تصوّفدن بر مجموعه

نزهة الارواح

لعمر بن سليمان



